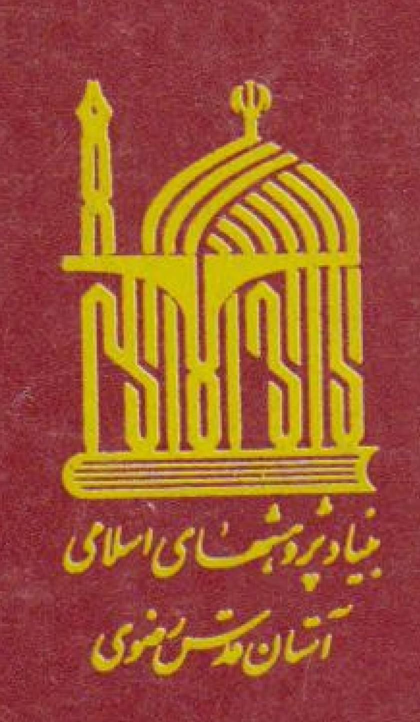
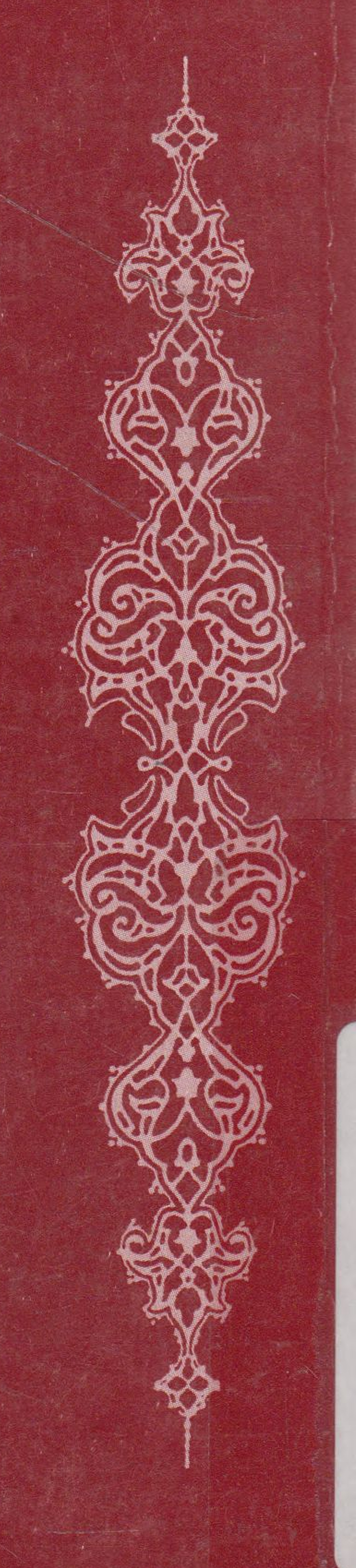


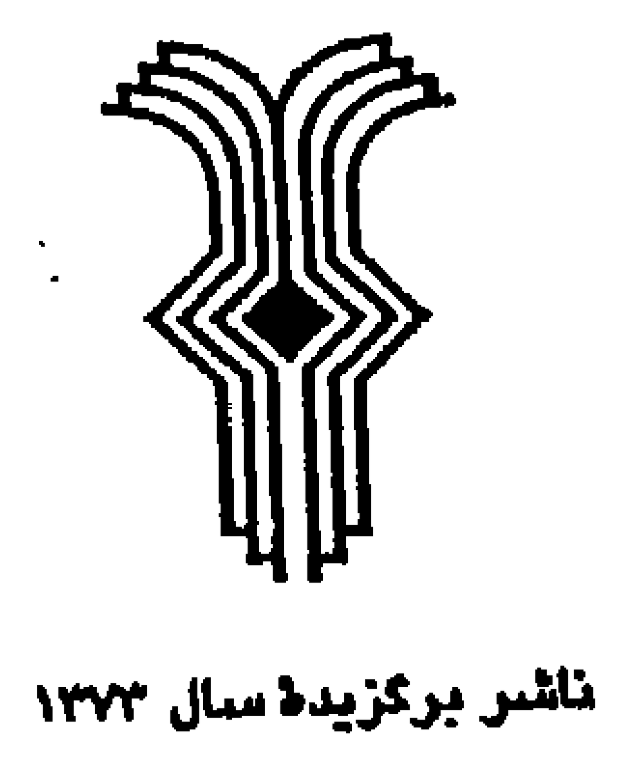
جان والبریج

قطب‌الدین شیرازی
و
علم الانوار در فلسفهٔ اسلامی



ترجمهٔ جواد قاسمی


بسم الله الرحمن الرحيم



ناشر برگزیدهٔ سال ۱۳۷۳

جان والبریج

قطب الدّین شیرازی
و
علم الانوار در فلسفهٔ اسلامی

ترجمهٔ جواد قاسمی

Walbridge , John — والبریج ، جان

قطب الدین شیرازی و علم الانوار در فلسفهٔ اسلامی / جان والبریج ؛ ترجمهٔ جواد قاسمی . ـ مشهد : آستان قدس رضوی ، بنیاد پژوهشهای اسلامی ، ۱۳۷۵.

۲۲۶ ص .

عنوان اصلی : The Science of Mystic Lights ...

کتابنامه

نمایه .

۱. قطب الدین شیرازی ، محمود بن مسعود ۶۲۴ ـ ۷۱۰ ق . ـ فلسفه . ۲. اشراق (فلسفه) ـ تاریخ . ۳. فلسفه اسلامی . الف). قاسمی ، جواد ، ۱۳۳۸ ـ مترجم . ب). عنوان.

۱۸۹ / ۱۵۳ — B ۷۵۳ / ۶۲ ق ۲ و

فهرستنویسی پیش از انتشار: کتابخانهٔ بنیاد پژوهشهای اسلامی



قطب‌الدّین شیرازی
و علم الانوار در فلسفهٔ اسلامی

تالیف جان والبریج
ترجمهٔ جواد قاسمی

ویراستهٔ احمد نمایی
خوشنویسی: هادی ذوالریاستین
ویرایش فنی : حمیدرضا موفقی
حروفچینی: علی برهانی – واحد کامپیوتر
چاپ اول، ۱۳۷۵
۱۵۰۰ نسخه، وزیری
چاپ: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی
قیمت: ۴۵۰۰ ریال

مشهد ـ ص،پ ۳۶۶ـ۹۱۷۳۵ تلفن ۵ـ۸۲۱۰۳۳

فهرست مندرجات

بخش اول: دوران زندگی و روزگار قطب‌الدین شیرازی

بخش دوم: ساختار و روش *حکمة‌الاشراق* سهروردی

بخش سوم: عناصر اشراقی در *درّةالتّاج* قطب‌الدین

بخش چهارم: مقام نفس و عالم مثال

بخش پنجم: خاتمهٔ

بخش ششم: پیوستها

بخش هفتم:

به نام آنکه جان را فکرت آموخت

گفتار مترجم

پی بردن به عمق معنا و جان کلام بسادگی ممکن نیست و بدون داشتن قریحتی ذاتی و رحمتی ربوبی میسر نمی‌شود. ظاهر گفتار حکما از مفاهیم عمیق و ژرف آن حکایت نمی‌کند، علی‌الخصوص وقتی با رمز و تمثیل همراه باشد. گاه افسون کلام و آرایه‌های سخن بعضی را مفتون ظاهر می‌سازد و از درک معانی باطنی بازشان می‌دارد. خام‌اندیشی آفتی است که در اذهان بعضی رسوخ کرده و آنان را گرفتار جهل مرکب ساخته است. اینان با هر گفتار در ظاهر آراسته‌ای به وجد می‌آیند؛ با هر نشانی از تشخّص و روشنفکری ساده‌لوحانه مجذوب می‌شوند و هویت و اصالت خود را از یاد می‌برند و در این پندار باقی می‌مانند که با خواندن ورقی معانی دانسته‌اند. آنگاه به خود اجازه می‌دهند در ژرفترین مسائل فلسفی و غامضترین مضامین عرفانی که حاصل عمر حکیم یا عارفی بزرگ بوده است وارد شوند و اظهار نظر کنند.

کتاب حاظر پژوهشی است در باب آثار و احوال و اندیشه‌های قطب‌الدین شیرازی، معروف به علامهٔ شیرازی، به قلم جان والبریج، که از زبان انگلیسی به فارسی برگردانده شده است. دقت نظر و تلاش مؤلف این کتاب در بیان اندیشه‌های فلسفی حکمای اسلامی قابل تقدیر است؛ اما قضاوت در این موضوع راکه وی تا چه حد در فهم و استنباط فلسفهٔ قطب‌الدین شیرازی و شیخ‌اشراق بر صواب رفته به اهل فن می‌سپارم.

شرح زندگانی و آثار قطب‌الدین شیرازی از آنچه تاکنون درباره او نوشته‌اند کاملتر و محققانه‌تر است. مؤلف، بیشتر منابع مربوط به شرح حال او را از نظر گذرانده و گاه به تحلیل اخبار و گزارشهای رسیده و مقایسه آنها با یکدیگر می‌پردازد. سیر تحوّل زندگی قطب‌الدین، مسافرتها و ویژگیهای اخلاقی او با استناد به منابع موجود بیان می‌شود.

نوشته‌ها و افکار قطب‌الدین با بررسی مهمترین آثارش: شرح‌*حکمة‌الاشراق* و درة‌*التاج* آغاز می‌شود. مؤلف با تأمل در متن عبارات و گفته‌های قطب‌الدین و با آگاهی از مشرب فیلسوفان پیش

از او به شرح و تحلیل افکار وی می‌پردازد. از آنجاکه قطب‌الدین در اصل فیلسوفی اشراقی است، باز نمودن نکات اساسی فلسفهٔ اشراق و تحلیل فلسفهٔ سهروردی در این کتاب هدف اصلی آن را تشکیل می‌دهد. افکار و اندیشه‌های سهروردی در *حکمةالاشراق* ابتدا از طریق ذوق برای او حاصل می‌شود؛ سپس برای اثبات آنها به اقامهٔ براهین فلسفی توسل می‌جوید. شیخ اشراق در کتاب خود روی سخن با کسانی دارد که هم در جستجوی حکمت ذوقی هستند و هم در جستجوی حکمت بحثی. حکمت بحثی صرف را باید در کتابهای دیگر او مثل *تلویحات* جستجو کرد.

مقایسهٔ فلسفه اشراق با فلسفهٔ مشاء ـ البته به گونه‌ای که سهروردی آن را تفسیر می‌کند ـ و نگاهی انتقادی به آن ـ که اساس *حکمةالاشراق* را تشکیل می‌دهد ـ از جمله مسائل دیگر مورد بحث در این کتاب است. نظریات بعضی از پژوهشگران جدید در زمینهٔ آثار سهروردی نیز مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. علم‌الانوار، موضوع اصلی بحث در سراسر این کتاب است.

بررسی شرح *حکمةالاشراق*

مهمترین اثر قطب‌الدین شرح‌*حکمةالاشراق* است. مؤلف بعضی از دیدگاههای خاص قطب‌الدین را بر اساس این کتاب که عمدتاً به شرح و تفسیر آرای سهروردی می‌پردازد بیان می‌کند. هر چند برای خواندن *حکمةالاشراق* ـ به توصیه خود سهروردی ـ ابتدا باید به ترتیب *تلویحات*، *مشارع و مطارحات* و *مقاومات* بدقت خوانده شود؛ چنین می‌نماید که مؤلّف در تشخیص مسائل اصلی فلسفهٔ اشراق و تبیین‌صحیح آنها بیراه نرفته است. در موارد کمی که سخن او ابهام دارد یا غالباً از سوء فهم او ناشی می‌شود ـ که البته طبیعی است؛ زیرا *حکمةالاشراق* کتابی غامض و دشوار است ـ چاره‌ای ندیدم جز آنکه اصل متن را با تفصیلی بیشتر منعکس کنم.

در اینجا مجال آن نیست که شرح شمس‌الدین محمد شهرزوری بر *حکمةالاشراق* را با شرح قطب‌الدین مقایسه کنم و میزان تأثیرپذیری قطب‌الدین را از او مورد بررسی قرار دهم. آقای حسین ضیایی گفتهٔ روانشاد ضیاءالدین دری را مبنی بر اینکه قطب‌الدین شیرازی در شرح *حکمةالاشراق* کاملاً متأثر از شرح شهرزوری بوده است تأیید می‌کند و در مقدمهٔ خود بر کتاب شهرزوری می‌گوید: «نگارندهٔ این سطور پس از تصحیح متن شرح *حکمةالاشراق* شهرزوری آن را با چاپ سنگی شرح قطب‌الدین شیرازی مقایسه نموده است و نظر مرحوم دری را تأیید می‌کند. در شرح شیرازی، اما، به هیچ موردی که از شهرزوری به نام ذکر شده باشد، بر نمی‌خوریم[۱].» وی همچنین تأثیر کتاب دیگر

۱- شهرزوری، شرح *حکمةالاشراق*، تصحیح، تحقیق، مقدمه: حسین ضیایی تربتی، ص۸۳، شمارهٔ ۷۲.

شهرزوری: شجرةالهیه را بر اثر دیگر قطب‌الدین: درةالتاج مشهود می‌داند.

با این حال، هانری کوربن در مقدمهٔ مفصلی که بر جلد دوم «مجموعه مصنفات شیخ اشراق» نوشته است شرح علامه را روشنگر مطالب *حکمةالاشراق* دانسته می‌نویسد: «شرح علامهٔ شیرازی کاملاً با شرح شهرزوری که به روش «قال ...اقول» است متفاوت می‌باشد. علامه، شرح خود را با ذکر متن آورده و نکات مشکل و ابهام آن را به تفصیل روشن کرده است. سپس در چند جمله بعدتر اضافه می‌کند که شرح قطب‌الدین به علت ارجحیت سبب شده است که شرح شهرزوری از خاطرها محو گردد و کسی بدان توجه نکند. به همین دلیل است که نسخهٔ شرح شهرزوری بسیار کمیاب است. حتی توضیحات شرح علامه بطوری مطبوع طبع علمای بعد از او شده که چاپ آن را همراه با چاپ اصل کتاب ضروری دانسته‌اند و هیچ‌گاه متن *حکمةالاشراق* بدون شرح علامه نوشته و خوانده نشده است[۲].»

بررسی کتاب درةالتاج

درةالتاج، مهمترین کتاب دیگر قطب‌الدین، دایرةالمعارفی فلسفی به زبان فارسی است. روش آن اساساً مبتنی است بر فلسفهٔ مشاء و عناصر اشراقی در آن کمتر به چشم می‌خورد. نثر آن بسیار دشوار و پیچیده است. مؤلف بحق از عهدهٔ فهم چنین کتابی ـ که برای فارسی زبان ورزیده نیز دشوار است ـ بر می‌آید. مباحث عمده‌ای که او در این کتاب مورد بحث قرار داده عبارت است از: امور عامه، تمایز میان مفهوم و مصداق، الهیات بمعنی الاخص، ماهیت و ماده و صورت. در این کتاب مهمترین دیدگاههای فلسفی قطب‌الدین بیان شده و مؤلف آن را با شرح *حکمةالاشراق* مقایسه کرده است. نگارنده در ترجمهٔ بخش درةالتاج این اثر پیوسته به متن اصلی مراجعه می‌کرد و هر جا لازم بود اصل گفتار قطب‌الدین را عیناً نقل می‌کرد؛ اما فهرست کتاب درةالتاج از آنجا که بسیار مفصل و طولانی بود، بر آن شد تا نمودی کلی و مختصر از آن ارائه دهد تا هم خواننده را در مراجعه به آن یاری رسانده و هم از پریشانی و سردرگمی او بکاهد.

۲- نقل از کتاب شرح *حال و آثار علامه قطب‌الدین... شیرازی*، تألیف محمد تقی میر، انتشارات دانشگاه شیراز. تفصیل آن در اصل مقدمه کوربن به زبان فرانسه (از ص ۷۰-۶۴) آمده است.

فهرست کتاب درة‌التاج

جمله چهارم، در علم اوسط است و مشتمل بر چهار فن

فن اول: مقالت اول، مقالت دوم، مقالت سوم، مقالت چهارم، مقالت پنجم، مقالت ششم، مقالت هفتم، مقالت هشتم، مقالت نهم، مقالت دهم تا مقالت پانزدهم

فن دوم: مقالت اول، مقالت دوم، مقالت سوم، مقالت چهارم، مقالت پنجم، مقالت ششم، مقالت هفتم، مقالت هشتم، مقالت نهم، مقالت دهم، مقالت یازدهم، مقالت دوازدهم، مقالت سیزدهم

فن سوم: مقالت اول، مقالت دوم، مقالت چهارم

فن چهارم: مقالت اول، مقالت دوم، مقالت سوم، مقالت چهارم، مقالت پنجم

جمله پنجم، در علم اعلی، علم الهی، است و مشتمل بر دو فن

فن اول: مقالت اول، مقالت دوم، مقالت سوم، مقالت چهارم، مقالت پنجم، مقالت ششم، مقالت هفتم

فن دوم: مقالت اول، مقالت دوم، مقالت سوم، مقالت چهارم، مقالت پنجم، مقالت ششم، مقالت هفتم

خاتمه کتاب، مشتمل است بر چهار قطب

قطب اول، در اصول دین است و مشتمل بر چهل مسأله

مسأله اول، مسأله دوم، مسأله سوم، مسأله چهارم، مسأله پنجم، مسأله ششم، مسأله هفتم، مسأله هشتم، مسأله نهم تا مسأله چهلم

قطب دوم، در فروع دین است و مشتمل بر دو قاعده

قاعده اول:

باب اول، باب دوم، باب سوم، باب چهارم

قاعده دوم:

رکن اول: باب اول باب دوم

رکن دوم: باب اول باب دوم باب سوم باب چهارم باب پنجم

رکن سوم: باب اول باب دوم باب سوم باب چهارم

رکن چهارم: باب اول باب دوم باب سوم باب چهارم باب پنجم

رکن پنجم: باب اول باب دوم باب سوم باب چهارم

قطب سوم، در حکمت عملی است و مشتمل بر چهار قاعده

قاعده اول: فصل اول، فصل، دوم، فصل سوم، فصل چهارم
قاعده دوم: فصل اول، فصل دوم، فصل سوم، فصل چهارم، فصل پنجم تا فصل دهم
تذکره فصل اول، فصل دوم، فصل سوم، فصل چهارم، فصل پنجم تا فصل نوزدهم
حکمت منزلی ـ مدنی فصل اول، فصل دوم، فصل سوم، فصل چهارم، فصل پنجم تا فصل چهل‌ودوم
قاعده سوم:
قاعده چهارم: مقدمه اول، مقدمه دوم، مقدمه سوم
باب اول: رکن اول: فصل اول، فصل دوم، فصل سوم، فصل چهارم، فصل پنجم
رکن دوم: فصل اول، فصل دوم، فصل سوم، فصل چهارم
رکن سوم: فصل اول، فصل دوم، فصل سوم، فصل چهارم، فصل پنجم
باب دوم: رکن اول: فصل اول، فصل دوم، فصل سوم
رکن دوم: فصل اول، فصل دوم، فصل سوم
رکن سوم: فصل اول، فصل دوم
باب سوم: رکن اول:
رکن دوم:
رکن سوم: فصل اول، فصل دوم، فصل سوم
رکن چهارم: فصل اول، فصل دوم

قطب چهارم، در سلوک راه حق است و مشتمل بر دو باب

باب اول:
باب دوم: فصل اول، فصل دوم، فصل سوم، فصل چهارم، فصل پنجم، فصل ششم، فصل هفتم،
فصل هشتم، فصل نهم، فصل دهم

مقام نفس و عالم مثال

یکی دیگر از مسائل عمدهٔ مورد بحث در این کتاب مسألهٔ نفس، عالم مثال و تناسخ است. مؤلف می‌گوید عقیده به تناسخ و قدم نفس از آرا و اندیشه‌های برخی از حکمای یونان نشأت می‌گیرد. افلاطون که یادگیری در این عالم را یادآوری چیزی می‌دانست که در گذشته آموخته‌ایم، وجودِ ازلی نفس را اثبات می‌کرد؛ اما ابن‌سینا وجودِ ازلی نفس را باطل می‌دانست. آیا سهروردی به

تناسخ قابل بوده است یا خیر؟ یقین نداریم، زیرا به نظر او «براهین هر دو طرف در این باب ناتوان است.» قطب‌الدین می‌گوید سهروردی به تناسخ عقیده داشت ولی احتمالاً برایش یقین حاصل نشده بود. به هر تقدیر، تناسخ را محال نمی‌داند.

مؤلف در انتهای کتاب همچنین رساله‌ای منتشر نشده از قطب‌الدین را در باب عالم مثال عیناً می‌آورد و آن را تصحیح و با نسخه‌ای دیگر مقابله می‌کند. این رساله در پاسخ به سؤالهای یکی از فضلای گمنام معاصر او نوشته شده است. این فاضل از قطب‌الدین دربارهٔ کیفیت صور اعمال پس از مرگ، احوال برزخ، جوهر انسانی، ارواح حیوانی و ... سؤال می‌کند.

قطب‌الدین با توجه به آیات قرآنی، احادیث منقول، حکمت اشراقی و دیدگاههای ابن عربی در این مسائل، به او پاسخ می‌دهد. متن اصلی این رساله در انتهای کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است.

شاید یکی از کاستیهای عمدهٔ این کتاب آن باشد که مؤلف تنها به بررسی اندیشه‌های قطب‌الدین در قالب مضامین فلسفهٔ اشراق و مشاء می‌پردازد و به تعلیقهٔ ملاصدرا بر *حکمة‌الاشراق* هیچ عنایتی ندارد؛ یا جایی برای بررسی این موضوع در اثر خود باز نمی‌کند و آن را مقوله‌ای جدا و متفاوت می‌داند. توجه به برخی از آرای ملاصدرا در حاشیهٔ شرح *حکمة الاشراق* برای فهم فلسفهٔ سهروردی و قطب‌الدین ضروری است و بسیاری از مشکلات آن راباز می‌کند. مثلاً دربارهٔ اینکه چرا به جسم برزخ گفته می‌شود، ملاصدرا عقیده دارد که به جسم بزرخ می‌گویند از آن روی که متوسط بین نور عقلی و ظلمت مادی است و اجزای مقداری آن وقتی تقسیم شوند هر یک معدوم و محجوب از دیگری است. پس جسم جهت وحدتی دارد که همان وحدت اتصالی آن است و جهت کثرتی که تقسیم‌پذیری آن است. اما قطب‌الدین می‌گوید چون برزخ حایل شدن بین دو چیز است و اجسام کثیف حایل‌اند، جسم را برزخ می‌گویند.

نکته دیگر آنکه، ملاصدرا در تعلیقات خود تنها عبارت متن سهروردی و شرح قطب‌الدین را توضیح نمی‌دهد، بلکه در کنار مبانی اعتقادی و فلسفی خود را نیز بیان می‌دارد و تصریح می‌کند که مصنف در بسیاری از این مسائل با او موافق نیست.

تفاوت شرح قطب‌الدین با تعلیقهٔ ملاصدرا در این است که قطب‌الدین متن سهروردی را کلمه به کلمه توضیح می‌دهد و مشکلات آن را حل می‌کند؛ اما ملاصدرا دیدگاههای حکمت متعالیه را نیز بیان می‌دارد و بر نظریات سهروردی اشکال وارد می‌آورد و می‌گوید هیچ راهی برای رها شدن از این اشکال نیست مگر آنکه به اصالت وجود یا مجعولیت آن قایل شویم.

اساس همه مشکلاتی که بر معتقدات او وارد است این است که به اعتباری بودن وجود عقیده دارد. او همچنین گاهی بر بعضی از نکات شرح قطب‌الدین اشکال وارد می‌کند.

ملاصدرا کلام سهروردی را با قول حکما مقایسه می‌کند و در بعضی موارد حقیقت آنها را یکی می‌داند و می‌گوید این همان سخن قوم است و اختلاف میان آنها به اصطلاح است. سهروردی اصطلاح و زبان خاصی را به کار می‌برد که در معنا با اصطلاحات حکمای مشایی یکی است یا شبیه به آنهاست. مثلاً جایی که می‌گوید: کل ماله ذات لاتغفل عنها فهو غیر غاسق، مانند این قول حکماست که: کل ما یدرک ذاته فهو غیر جسمانی. و وقتی می‌گوید: النور ینقسم الی نور فی نفسه لنفسه و الی نور فی نفسه و هو لغیره، نور، همانند وجود است که تقسیم می‌شود به وجود بالذات و وجود بالعرض. و آنجا که می‌گوید: اول ما یحصل منه نور مجرد واحد، مشاییین می‌گویند: اول الصوادر عنه تعالی یجب ان یکون واحداً مستقل الوجود و التأثیر و غیر العقل لایکون کذلک.

در برخی موارد چنین می‌نماید که استنباط مؤلّف از دیدگاههای قطب‌الدین و سهروردی خالی از کاستی و ایراد نیست. مترجم با بضاعت اندک خویش در ترجمهٔ این اثر و قضاوت در درستی یا نادرستی آن، تا حد توان تلاش کرد که بعضی از نارساییهای موجود در آن را برطرف سازد. تقریباً در همهٔ مواردی که کوچکترین ابهامی در رساندن معنا وجود داشت به اصل منبع مراجعه کرده، همگام با مؤلف پیش رفت. گهگاه نیز پیچیدگی کلام سهروردی و قطب‌الدین مؤلف را دچار سرگردانی و تشتت ساخته است. در این گونه موارد قلیل که در اصل متن هم به آن اشاره شده، ترجمه با توجه به متن اصلی صورت گرفته است. در بعضی موارد نیز که احساس می‌شد عبارتهای مؤلف نیاز به توضیح بیشتری دارد، این توضیح یا در پانویس و یا - هر جا ارتباط نزدیکتری با متن پیدا کرده - در قلاب [ ] آمده است.

در خاتمه، از استاد معظم، علامه سید جلال‌الدین آشتیانی، که از انفاس قدسیه این حکیم والامقام بهره‌ها بردم، و مرا در ترجمهٔ این اثر تشویق و رهنمون فرمودند، و نیز از استاد اندیشمند و بزرگوارم جناب آقای دکتر پرویز ضیاء شهابی که راه درست اندیشیدن را به من آموختند و در حل بعضی از مشکلات این اثر مرا راهنمایی فرمودند، سپاس فراوان دارم. همچنین، جا دارد از فاضل محترم جناب آقای احمد نمایی که ویراستاری این کتاب را به عهده گرفتند و بعضی از جملات را اصلاح کردند و پیشنهادهای مفیدی ارائه دادند سپاسگزاری کنم.

جواد قاسمی

مقدمه

این پژوهش را بدین سبب آغاز کردم که به تأثیر عرفان بر فلسفهٔ اسلامی علاقه‌مند بودم. فلسفهٔ اسلامی، به نظر من، صرفاً در آن زمان صورت مشخص خود را یافت که الگوی یونانی‌اش به‌طور کامل با آرای عرفانی عجین شد. من خصوصاً کنجکاو بودم دریابم که چگونه اندیشه‌های محی‌الدین ابن عربی با نظامهای بعدی فلسفی عجین شد.

این امر سرانجام مرا به سوی‌قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰-۶۳۴ / ۱۳۱۱-۱۲۳۶) سوق داد. او نزد خواجه نصیرالدین طوسی، برجسته‌ترین پیرو فلسفهٔ ابن سینا در دوران خود، دانش آموخت و معروفترین شرح را بر کتاب *حکمة‌الاشراق* سهروردی نوشت. یک چند به سلک شاگردی صدرالدین قونوی، نزدیکترین مرید ابن عربی در آمد. به این ترتیب، مورخان اخیر قطب‌الدین را نخستین کسی به شمار آورده‌اند که سه مکتب فکری کهن، یعنی فلسفهٔ مشای ابن سینا، فلسفهٔ اشراق سهروردی و آیین وحدت وجود ابن عربی را که بر فلسفهٔ متأخر اسلامی تأثیری بسزا گذاردند، با هم جمع آورد.

با کمال تأسف، نظریهٔ فوق در بارهٔ اهیمت قطب‌الدین مبتنی بر اطلاعات جانبی است که دیگران در بارهٔ او نوشته‌اند، نه مبتنی بر مطالعهٔ آثار خود وی. در این نوشته‌ها، مبانی اصولی بر اساس نظام فلسفی ابن‌سینا است. من نتوانستم از خود آثار وی به جز دو نقل قول، قراینی به دست آورم که از پیوندش با ابن عربی حکایت داشته باشد. جالب‌ترین مسئله ارتباطش با فلسفهٔ اشراق سهروردی بود.

قطب‌الدین در شرح مبسوط خود بر *حکمة‌الاشراق* رویهم رفته به توضیح دیدگاههای فلسفی سهروردی در قالب اصطلاحات فلسفهٔ ابن سینا یعنی «مشایی» یا «طریقهٔ طبیعی» می‌پردازد، چنانکه خود گهگاه به موضوع اشاره می‌کند. او در دیگر اثر مهم فلسفی خود، *درة‌التاج*، اغلب به نظریات اشراقی سهروردی اشاره دارد، گرچه هیچ‌گاه به اسم از او یاد نمی‌کند. پیداست که سهروردی تأثیری عمیق بر اندیشه‌های او داشته، حال آنکه افکار و اندیشه‌های وی در واقع در چارچوب فلسفهٔ

ابن‌سینا قرار گرفته است.

از آنجا که گزارشی کامل و قانع‌کننده از *حکمة‌الاشراق* و ارتباطش با فلسفهٔ نو افلاطونی ابن سینایی در دست نیست، نخستین پرسشی که به پاسخ گفتن به آن احساس نیاز می‌کردم آن بود که این فلسفه تا چه حد از فلسفه‌های دیگر متمایز است؟ این مشکل با استفاده سهروردی از زبان رمزی عجیبش در «نور» دشوارتر می‌شد. به این ترتیب، نخست بر آن شدم ساختار و محتوای *حکمة‌الاشراق* را مورد تحلیل قرار دهم تا به اهمیت اصطلاحات مورد استفادهٔ سهروردی و زبان خاص او و ارتباط آنها با اصطلاحات مشایی پی برم. در واقع شیوهٔ کار من پیروی دقیق از انواع استدلالات در *حکمة‌الاشراق*، چه به‌طور مستقل و چه در قالب مضامین شرح *حکمة‌الاشراق* قطب‌الدین، بوده است و همواره آنچه دربارهٔ روش و استدلال علمی در منطق ابن سینا و سهروردی سخن رفته، مد نظر داشته‌ام. حاصل آن در فصل دوم کتاب به چشم می‌خورد. سرانجام میان مفاهیم فلسفهٔ ابن سینا و فلسفهٔ اشراقی پیوندی نظام‌مند یافتم. سپس به این نتیجه رسیدم که اختلاف فلسفهٔ سهروردی با فلسفهٔ ابن سینا نه در محدودهٔ اصطلاحات بلکه بر پایهٔ نظریاتی خاص است. نخستین مجموعه از این نظریات به مباحث معرفت شناسی، وجودشناسی و جهانشناسی مربوط می‌شود. موضوع دیگر، مفهوم عالم مثال از نظر اوست.

درة‌التاج، کتاب فلسفی عمدهٔ قطب‌الدین، هر چند در واقع بدور از اصطلاحات خاص *حکمة‌الاشراق* است، عموماً در اساسی‌ترین عقایدش از نظریات سهروردی متابعت می‌کند. قطب‌الدین تقریباً با نکته‌سنجی بیشتر و باریک بینانه‌تر از سهروردی در *حکمة‌الاشراق* به شرح و بسط این نظریات می‌پردازد. بنابراین، *درة‌التاج*، به رغم آنکه فاقد زبان اصطلاحی نور است، مثل آنچه در حکمة‌الاشراق دیده می‌شود، اساساً کتابی اشراقی است.

پس از بررسی این موضوع، توجه خود را به بررس عالم مثال، مسایل مربوط به زمان، رجعت ابدی، وجود پیشین نفس و تناسخ معطوف داشتم. تناسخ اهمیتی خاص دارد، چراکه حکمای بعدی از بعضی عقاید قطب‌الدین، خصوصاً آنچه در باب تناسخ آمده است، پیروی نکرده‌اند.

به این ترتیب، تنها، ارتباط اندیشهٔ قطب‌الدین با *حکمة‌الاشراق* سهروردی را به طور کامل مورد بررسی قرار داده‌ام. وابستگی و ارتباط قطب‌الدین با ابن سینا آشکارتر و دارای اهمیت کمتری است، چراکه به نظر من او بیشتر اندیشه‌های فلسفهٔ ابن سینا را تحت نفوذ اندیشه‌های فلسفهٔ سهروردی اصلاح کرده است.

البته کاستیهایی نیز در این پژوهش وجود دارد. نخست آنکه، من به آثار علمی قطب‌الدین که

قسمت عمدهٔ نوشته‌هایش را تشکیل می‌دهد توجهی نداشته‌ام. این آثار احتمالاً دید روشن‌تری از عقیدهٔ او دربارهٔ عالم به ما می‌دهد و به احتمال زیاد برخی از ابعاد اندیشه‌های فلسفی او را کاملاً روشن می‌سازد. به یقین این آثار برای بررسی تاریخ علم، بویژه علم هیئت و پزشکی اهمیت دارند. بسیاری از آثار جزئی قطب‌الدین در زمینهٔ فلسفه را نیز مطالعه نکرده‌ام، زیرا به بیشتر آنها دسترسی نداشتم.

دوم آنکه، من مجادلات میان معاصران مشایی قطب‌الدین را نخوانده‌ام، مثل: شرح خواجه نصیر طوسی بر *اشارات* ابن سینا، مباحثه میان طوسی و کاتبی دربارهٔ وجود، *محاکمات* تحتانی، شاگرد قطب‌الدین، و آثاری دیگر از این قبیل. تردیدی ندارم که مطالعهٔ این آثار بر فهم ما از اندیشه‌های فلسفی قطب‌الدین می‌افزاید، در صورتی که حدود جدایی آرای اشراقی او و از جریان فلسفی ابن سینا مشخص شود.

دیگر آنکه، من شرح شهرزوری بر *حکمة‌الاشراق* یا *شجرة‌الهیة* او را که به گفتهٔ دوستم حسین ضیایی از منابع عمدهٔ شرح قطب‌الدین به شمار می‌آیند و او در شرح خود نامی از این دو اثر به میان نیاورده است، مطالعه نکرده‌ام. مطالعهٔ نوشته‌های شهرزوری احتمالاً نشان می‌دهد که آرای قطب‌الدین در بسیاری موارد اقتباس شده (و بعضی از مطالب شرح او نوعی انتحال است)؛ به این ترتیب از اهمیت او به منزلهٔ فیلسوفی اصیل می‌کاهد؛ گرچه فکر می‌کنم، از دقت تصویری که از فلسفهٔ او یا فلسفهٔ سهروردی ترسیم کرده‌ایم چیزی کم نمی‌کند.

مقصود من از فلسفهٔ اسلامی، تنها، فلسفه‌ای است که حکمای ساکن در سرزمینهای اسلامی به آن می‌پرداختند. تمامی حکمایی راکه من در اینجا با آنها سر و کار دارم مسلمان بودند و آثار خود را به زبان عربی یا فارسی می‌نوشتند. آنان به لحاظ زبان و جامعهٔ خاص خود از فلسفهٔ یونانی، لاتینی، فارسی باستان، هندی و فلسفه‌های گوناگون دیگر جدا شده بودند.

سپاسگزاری

مساعدتها و شکیباییهای بعضی از افراد و مؤسسات این کار را به انجام رساند که از همهٔ آنها سپاسگزارم. برجسته‌ترین ایشان استادم محسن مهدی است که ابتدا مرا به فلسفهٔ اسلامی علاقه‌مند ساخت. لازم می‌دانم از دوستان بسیار خوبم در بخش خاورمیانه‌ای کتابخانهٔ دانشگاه هاروارد، کتابداران دانشکاه یرموک و دانشگاه بی‌دناک و بسیاری از دست‌اندرکاران با حوصله‌ای که در این راستا با من همکاری کردند نیز تشکر کنم. حسین ضیایی که آگاهی‌اش دربارهٔ سهروردی بسیار بیش از من است، مرا به این کار تشویق کرد و آنچه می‌دانست با من در میان نهاد. شیخ عبداللطیف بری که

نسخه‌ای خطی از کتـابخانهٔ حرم امام رضاؑ در مشهد برایـم تهیه کـرد، کمـال محبت را نسبت بـه من داشت.

جا دارد از کتابخانهٔ ملی تهران و کتابخانهٔ آستان قدس رضوی مشهد که تـصویرهایی از نسـخ خطی را در اختیارم گذاشتند نیز تشکر کنم. این تصویرها اصل متنی هستند که بعداً در کتاب تصحیح شد. همچنین، از کتابخانهٔ مجلس که میکروفیلمی را از یک نسخهٔ خطی قدیمی *درة‌التاج* در اختیارم گذاشت سپاس دارم.

جان و البریج

بخش اول

دوران زندگی و روزگار قطب‌الدین شیرازی

فلسفهٔ اسلامی پیش از سدهٔ هفتم

در اواخر سدهٔ پنجم هجری قمری، آثار ارسطو که به صورت مجموعه‌ای درسی در آمده و با متون نو افلاطونی و شرحهایی غنی و پربار تکمیل شده بود، به دست حکمای اسلامی[1] رسید و آنها در آن روزگار با مشکلِ یافتن تفسیری واحد از این نوشته‌ها مواجه شدند. فارابی، یکی از متقدم‌ترین حکمای اسلامی، نظریهٔ سیاسی کلاسیک را که به منزلهٔ نقطه عطفی در سیر اندیشه‌های سیاسی او بود پذیرفت. این رهیافت چندان مورد عنایت قرار نگرفت و فارابی پیروان بلافصل اندکی یافت، مگر در اقصی نقاط اسپانیا و سرزمینهای نمناک و سرد لاتین غربی.

صورت کلاسیک فلسفهٔ اسلامی در آثار ابن سینا (ف ۴۲۸) تجلّی یافت. ابن سینا با تأثیری عمیق از فارابی، سیستمی منسجم مبتنی بر آثار ارسطو و متون نو افلاطونی که به نام ارسطو ترجمه شده بود، بنیان نهاد. مابعدالطّبیعه‌ای نو افلاطونی جانشین نظام سیاسی فارابی شد. نظام منجسم ابن سینا چندان موفقیت‌آمیز بود که آثارش توانست در واقع جایگزین آثار ارسطو و فارابی شود. از قرن پنجم به بعد حکمای سرزمینهای مرکزی و شرقی اسلام همگی از او الهام گرفته‌اند[2].

۱- برای آگاهی بیشتر از شرحی کلی راجع به انتقال فلسفهٔ یونانی به جهان عرب، رجوع کنید به کتاب: *Aristotle and the Arabs* تألیف، اف، ای. پیترز، مطالعات دانشگاه نیویورک دربارهٔ تمدن خاور نزدیک، شماره ۱ (نیویورک، چاپ دانشگاه نیویورک، ۱۹۶۸) کتاب دیگر پیترز با عنوان *Aristoteles Arabus* (لیدن، چاپ بریل، ۱۹۶۸) پژوهشی کتابشناختی در باب آثار ارسطویی و شبه ارسطویی به زبان عربی است. او در کتاب *Islamic Philosophical Theology* از ص ۱۴ تا ۴۵ دانسته‌های کنونی را در باب آثار افلاطونی و نوافلاطونی به زبان عربی مورد بررسی قرار می‌دهد. این کتاب مجموعه مطالعاتی است دربارهٔ علم و فلسفهٔ اسلامی، ویراستهٔ پرویز مروج، آلبانی: انتشارات دانشگاه دولتی نیویورک، ۱۹۷۹.

۲- کمبود نسخه‌های خطی ترجمه شده به زبان عربی از ارسطو، از میان رفتن بسیاری از شرحهای فارابی

ابن سینا در الهیات خود بین وجود و ماهیت ـ ماهو بماهو ـ و بین آنچه وجودش ذاتاً ضروری و آنچه ضرورت وجودش بالغیر و بلکه ذاتاً ممکن است، امتیاز قایل می‌شود. بر اساس این دو امتیاز، او وجود خداوند را که ماهیتش عین وجود او و وجودش واجب است اثبات می‌کند. سپس صدور عقول مجرده را از واجب‌الوجود، که هر یک دارای نفس و فلکی سماوی هستند، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. از راه اتّصال با آخرینِ این عقول [عقل فعّال] است که نفس انسانی می‌تواند به ادراک معقولات نایل شود. در چارچوب این نظام نوافلاطونی، مسائل فلسفهٔ ابن سینا ـ موضوعاتی از قبیل منطق و ماهیت بدن جسمانی ـ زبانی کاملاً ارسطویی به خود می‌گیرند[۱].

موقعیّت ابن سینا در مقام حکیمی مسلمان مسائلی را که با نبوّت و زندگی اخروی پیوند داشت برای او به ارمغان می‌آورد. با این حال، پاسخش به مسائل ضعفهای عمده‌ای نیزداشت. چنانکه خواهیم دید حکمای اسلامی کراراً به بحث پیرامون این مسائل پرداخته‌اند[۲].

شهاب‌الدین سهرودی

شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹–۵۸۷)، که بحث در باب تأثیر شاهکارش *حکمة‌الاشراق* موضوع اصلی این کتاب را تشکیل می‌دهد فعالیتهای خود را بر بنیاد تاریخی کاملاً اسطوره‌ای از حکمت استوار ساخت. او فلسفهٔ خود را اوج سنّت اشراقی در فلسفه می‌دانست که با حکمای افسانه‌ای روزگار قدیم آغاز شد، برخی از حکمای پیش از سقراط آن را ادامه دادند و به همّت افلاطون در باختر و حکمای فارس در خاور زمین به کمال خود

بر ارسطو، فراوانی نسخه‌های خطی آثار ابن سینا و نیز شرحهایی که بر بسیاری از آنها نوشته شده است، همگی موجب می‌شود که نتوان جایگاه نسبتاً واقعی ارسطو، فارابی و ابن‌سینا را بخوبی تشخیص داد.

۱ – مطالبی خواندنی در باب جهانشناسی ابن سینا و نقطه نظرات مربوط به آن، همراه با ذکر منابعی مفید به قلم دکتر سید حسین نصر در کتاب:

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, rev. ed. (Boulder Shambhala, 1978).

ص ۱۷۷–۲۷۴ آمده است. جدیدترین تحقیق مهم راجع به ابن سینا در زبان انگلیسی اثر زیر است:

(Dmitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Islamic Philosophy and Theology: Texts and Studies 4 (Leiden: E. J. Brill, 1988).

۲– ابن سینا، کتاب *شفا*: *الهیات*، به تصحیح ابراهیم مدکور (قاهره: الهیئة العامة لشؤون المطابع الامیریّه، ۱۳۸۰/۱۹۶۰)، ج۲، ص ۵۵–۴۳۵؛ فضل‌الرّحمان، «خواب، خیال، و عالم مثال»، در: *Islamic Studies* 3 (1964).

رسید. این سنّت پس از افلاطون به دست عرفا ادامه یافت نه حکما[۱]. در برابر آنها «پیروان فلسفهٔ مشّاء» قرار داشتند ـ ارسطوییانی که آرزوهای بلند چشم بصیرتشان را کور کرده بود و در دنیا سرگرم امور عبث و رسیدن به موقعیتهای ممتاز اجتماعی شده بودند. ارسطو این حقیقت را برای سهروردی در عالم رؤیا بیان می‌دارد:

> آنگاه او [ارسطو] استادش افلاطون را چونان ستود که حیرت‌زده از وی پرسیدم: «آیا هیچ یک از حکمای اسلام بدین مرتبه رسیده‌اند؟» پاسخ داد: «خیر»، «حتی به یک هزارم آن هم نرسیده‌اند.» چند تن از آنان را نام بردم، اما او هیچ یک را در شمار آنان محسوب نداشت. با این حال وقتی نام ابویزید بسطامی، ابومحمد سهل بن عبدالله تستری و برخی دیگر را بر زبان آوردم، به وجد آمد و گفت: «اینان فیلسوفان و حکمای واقعی‌اند، چراکه تنها به معارف صوری اکتفا نکردند[۲].»

البته این موضوع ارتباط چندانی با تاریخ ندارد، خصوصاً اگر مقصودمان از «اشراقی»، «افلاطونی» و مقصودمان از «مشّایی»، «ارسطویی» باشد. مثلاً وقتی سهروردی بر مشّاییان خرده می‌گیرد که چرا تعداد عقول فلکی صادر شده از حق را ده تا می‌دانند و در واقعیّات عینی، میان وجود و ماهیّت تمایز حقیقی قایل می‌شوند، پیداست که مقصود وی از «مشّاء»، ابن سینا و پیروان اویند. در فلسفهٔ اشراق پاره‌ای از عناصر مشخصاً افلاطونی به چشم می‌خورد، اما ارتباطش با فلسفهٔ کلاسیک افلاطونی «فوق‌العاده ضعیف است» بسیار کمتر از پیوندی که با نظام اعتقادی هرمس و فلسفهٔ پیش از سقراط دارد.

این بود تاریخی افسانه‌ای؛ اما از نظر کسانی که با آن سر و کار داشتند بسیار حقیقی. در اینجا به سبب آنکه قصد ندارم تأثیر فلسفهٔ باستان را بر جهان اسلام مورد بحث و بررسی

۱- سهروردی، *حکمة‌الاشراق*، ج۲، ص ۹-۱۱. قطب‌الدین شیرازی، *شرح‌حکمة‌الاشراق*، تصحیح اسدالله هراتی، تهران: ۱۵-۱۳۱۳، ص ۵-۴، ۱۲-۲۲، دکتر سید حسین نصر این تاریخ افسانه‌ای را خلاصه کرده است. ر.ک: *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: ۱۳۶۱، ص۶۴ به بعد.

هانری کوربن در مقدمهٔ خود بر *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* به تفصیل در این خصوص بحث کرده است؛ خصوصاً در جلد اول، ص ۲۷-۶۲ و جلد دوم، ص ۳۱-۳۸. نیز ر.ک: *اسلام ایرانی*، ج۲، *سهروردی و افلاطونیان پارسی*.

۲- *مجموعه مصنفات*، ج۱، ص ۷۰-۷۴؛ سهروردی می‌گوید که مسئلهٔ علم او را حیران ساخته بود. ارسطو در عالم رؤیا نظریهٔ علم حضوری را برای او توضیح می‌دهد. این امر، مشکلات شیخ اشراق را حل می‌کند و در حقیقت اساس فلسفهٔ اشراق را تشکیل می‌دهد. سخنان ارسطو دربارهٔ افلاطون و عرفا و حکمای اسلامی جزو موضوعات اصلی این رؤیاست.

قرار دهم (که البته، شایستگی لازم را هم در خود برای این کار نمی‌بینم)، بلکه هدفم جستجوی تأثیر افکار سهروردی در فلسفهٔ اسلامی است، به طور کلی این تاریخ را به همان شکلی که به دست ما رسیده است مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. بنابراین خوانندگان عزیز باید بر این امر واقف باشند که مقصودم از «مشاییان»، پیروان فلسفهٔ ابن سینا است.

اگر چه سهروردی گزیده‌هایی از *تاسوعات* فلوطین را که در سراسر تمدن اسلامی با عنوان *اثولوجیای ارسطو* انتشار یافت ـ خوانده بود، احتمال می‌رود که حتی نام فلوطین را هم نشنیده باشد. اطلاعاتش از ارسطو بی واسطه نبود و عمدتاً از مجرای آثار ابن سینا می‌گذشت. او احتمالاً افلاطون را تنها از راه شرحها و چکیده‌های محاوراتی چون *تیمائوس* می‌شناخت. عناصر محض افلاطونی در اندیشه‌هایش به چشم می‌خورد؛ مثلاً تفسیری از نظریهٔ مثل؛ و عناصر فیثاغوری همچون ادوار عالم و نیز دیدگاههایی که بیشتر همنوا با افکار اصلی ارسطو بود، از قبیل نحوهٔ مواجهه با هستی. در هر حال، به طور کلی باید گفت که او اثرش را در چارچوب فلسفهٔ نوافلاطونی اسلامی نوشت.

فلسفهٔ اسلامی در سدهٔ هفتم ه.ق

در اواخر سدهٔ ششم و اوایل سدهٔ هفتم هجری قمری، زمینه‌های تحوّل در فلسفهٔ اسلامی پیدا شد و سرانجام در دوران صفوی در سده‌های دهم و یازدهم، به مکتب معروف به «مکتب اصفهان» انجامید.

هر چند فلسفهٔ ابن سینا هنوز نفوذ خود را از دست نداده بود، توجه به اندیشه‌های او در سده‌های پنجم و ششم کاهش یافت. در اواخر سدهٔ ششم به سبب یورشهایی که از دو سوی بر او وارد شد، بار دیگر مورد توجه قرار گرفت. از یک سو، سهروردی به نام عرفان و حکمت اشراقی افلاطون و حکمای باستان سخت بر او تاخت؛ و از دیگر سوی فخر رازی، متکلم اشعری ـ هر چند در تلفیق نظرات فلسفی با مسائل کلامی راه غزالی را پیشه خود ساخته بود ـ با این حال در شرح خود بر کتاب *الاشارات و التنبیهات*، ابن سینا را به باد انتقاد گرفت[1]. حدود یک قرن بعد، خواجه‌نصیر طوسی در شرح دیگری بر *اشارات* در برابر این دو مشرب به دفاع از فلسفهٔ ابن سینا پرداخت[2]. نجم‌الدین کاتبی قزوینی، دوست خواجه‌نصیر

۱- شرح *اشارات* (استامبول ۱۸۷۳/۱۲۹۰) همراه با شرح خواجه نصیر. نیز، ر.ک: به *دایرة‌المعارف اسلامی*، ویرایش دوم، با عنوان «فخرالدین رازی» از ج. س. قنواتی.

۲- در *اشارات*، تصحیح سلیمان دنیا (قاهره: ۵۸-۱۹۵۷).

در رصدخانه مراغه نیز در دفاع از ابن سینا در کتاب درسی معروفش راجع به فلسفه و منطق، با او همداستان شد[۱].

چهارمین مکتبی که بتدریج تأثیرش در نیمه‌های سدهٔ هفتم احساس شد مکتب محیی‌الدین عربی (ف ۶۳۸)، شخصیت بزرگ عرفان نظری بود[۲]. نوشته‌هایش در جان بسیاری آتش افروخت و آنان در این آثار مجموعه‌ای از حقایق بلند عرفانی را که بطن اسلام را آشکار می‌نمود مشاهده کردند. دیری نپایید که شاگردانش نظام نامنسجم اندیشه‌های استاد خویش را سامان دادند و از دیدگاههایش در مسائل جاری اندیشهٔ اسلامی بهره گرفتند. در نیمه‌های سدهٔ هفتم هجری، صدرالدّین قونوی، نزدیکترین شاگرد ابن عربی، مطالبی در زمینهٔ بعضی از مسائل فلسفی نوشت و مکاتباتی با خواجه نصیرطوسی در باب مسائل مربوط به نظریات ابن سینا صورت داد[۳].

عموماً اعتقاد بر این است که فلسفهٔ اخیر ایرانی ترکیبی است از فلسفهٔ مشّایی ابن سینا، فلسفهٔ اشراق سهروردی و عرفان ابن عربی. البته باید گفت که هر فلسفه‌ای در اسلام در کنار مسائل کلامی تداوم پیدا کرده است. فلسفهٔ قطب‌الدین شیرازی از آن جمله بود و او با همهٔ این جریانهای عقلی ارتباط داشت.

اصل و نسب و تحصیلات قطب‌الدین شیرازی

قطب‌الدین محمودبن مسعود شیرازی، در روزگاری که جامع علوم بودن در میان علما امری معمول بود و نه مستثنی، بحق وسعت نظری کلی داشت. او در دوران حملهٔ مغول پرورش یافت؛ دوران پرالتهابی که فرهنگ اسلامی به اوج شکوفایی خود رسیده بود، در

۱- نجم‌الدین کاتبی قزوینی، *الرّسالة الشّمسیّة فی القواعد المنطقیّة* و کتاب *حکمةالعین*. ر.ک: کارل بروکلمن، (تاریخ ادبیات عربی)
Geschichte der Arabischen Literatur (Leyden: E. J. Brill, 1937-49), G1: 466-67, no. I, II; S1: 845-48, no. I, 847, no. II.

۲- در سالهای اخیر علاقهٔ زیادی نسبت به ابن‌عربی به وجود آمده و مجمعی پژوهشی منحصر به بررسی آثار او تشکیل شده است. جدیدترین اثر مهم از ویلیام چیتیک است باعنوان:
The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of the Imagination (Albany: SUNY press, 1989).

۳- ویلیام چیتیک، «عرفان در برابر فلسفه در تاریخ نخستین اسلامی: مکاتبات بین طوسی و قونوی»، در *Religious Studies* 17 (1981): 87-104
متأسفانه چیتیک بحثهای فلسفی را که در این مکاتبه مطرح شده است به تفصیل مورد بحث قرار نمی‌دهد.

حالی که مظاهر سیاسی آن رو به تباهی می‌رفت. قطب‌الدین در آوردنِ مهاجمان ملحد مغول به زیر چتر اسلام تا حدی سهم داشت. او از بلند مرتبه‌ترین اندیشمندان روشن‌بین عصر خود به شمار می‌رفت.

خاندان کازرونی در شیراز، در نیمهٔ اول قرن هفتم هجری، به داشتن مهارت در طب و تشخّص در جامعهٔ اهل تصوّف شهرت داشت[۱]. ضیاءالدین محمود بن مصلح کازرونی از جمله پزشکان و چشم‌پزشکان بیمارستان جدید مظفّریه بود[۲]. برادرش کمال‌الدین ابوالخیر نیز در شیراز به حرفهٔ پزشکی اشتغال داشت. احتمالاً سعدی شوهر خواهر آنها بوده است[۳].

تنها فرزند معروف ضیاءالدّین، قطب‌الدین ابوثناء محمودبن مسعود بن مصلح شیرازی[۴]، احتمالاً در شیراز در ماه صفر ۶۳۴ به دنیا آمد. در دوران کودکی دستیار پدرش در بیمارستان بود. وقتی به سنّ چهارده سالگی رسید پدرش از دنیا رفت و جای خالی او را در بیمارستان به وی دادند. گرچه مقدمات حرفهٔ پزشکی (بجز عمل آب‌مروارید چشم) را از

۱- شرح حالی راکه از نخستین دوران زندگی قطب‌الدین و خاندان او ذکر کردیم، مبتنی است بر زندگینامهٔ خودنوشتی که در مقدمه بر *التّحفة‌السّعدیّه*، شرح او بر کتاب *قانون‌الطب* ابن‌سینا، (ر.ک: پیوست) آمده است؛ این زندگینامه در مقدمهٔ کتاب *درّةالتّاج لغرّةالدّباج* (تهران: کتابخانهٔ مجلس، ۲۰-۱۳۱۷)، ج۱، از حرف خ تا ز، شماره ۲، تصحیح آقای محمد مشکوة به چاپ رسیده است؛ مگر آنکه مأخذ دیگری ذکر شود.

۲- ر.ک: دولتشاه سمرقندی، *تذکرةالشّعرا*، تصحیح ادوارد براون (لندن: لوزاک، ۱۹۱۰).

۳- سعدی سی سال یا بیشتر از قطب‌الدین عمر داشت، بنابراین نباید چنانکه ابوالقاسم کازرونی می‌گوید، فرزند خواهر قطب‌الدین بوده باشد. ر.ک: به اثرش تحت عنوان *سُلّم‌السّموات*، در *روضات الجنّات* محمدباقر خوانساری، تصحیح سعید طباطبائی (تهران، ۶-۱۳۰۴)، ص ۵۰۹، ۷۲۳. نیز، ر.ک: شادروان مینوی، باعنوان «ملاقطب شیرازی»، در *یادنامهٔ ایرانی مینورسکی*، تصحیح مجتبی مینوی و ایرج افشار (دانشگاه تهران، ۱۹۶۹)، ص ۱۸۰، او حکایتی راکه در صفحه ۴۶-۴۷ این کتاب آمده است باور ندارد و خاطرنشان می‌سازد که «ابن اخیه» را به اشتباه «ابن اخته» خوانده‌اند. افزون بر این، خویشاوندی با سعدی فقط در یکی از منابع ضعیف متأخر ذکر شده است و احتمالاً فقط مبتنی است بر تشابه نام پدر سعدی، مصلح، با نام پدربزرگ قطب‌الدین که بعضی از منابع بدان اشاره کرده‌اند. بر طبق این نظر، سعدی عموی قطب‌الدین بوده است و سعدی و پدر قطب‌الدین هر دو شاگرد عمر سهروردی در بغداد در حدود همان روزگار بوده‌اند.

هیچ بعید نیست که این قضیه کلاً مبتنی بر تفسیر خشک و بی روح خوانساری از یکی از بذله‌گوییهایی که در خصوص قطب‌الدین گفته شده است باشد. ر.ک: همین کتاب، ص ۴۰، پانوشت شماره ۱.

۴- این نام را ابن فوطی، بنابر نقل کتاب *تاریخ علمای بغداد* از ابن رافع سلامی، تصحیح تقی‌فاسی (بغداد: مطبعةالأهالی ۱۳۵۷/۱۹۳۸)، ص۲۱۹، به او نسبت می‌دهد. قطب‌الدین در آثارش خود را محمودبن مسعودبن مصلح شیرازی، احوج خلق‌الله‌الیه، می‌نامد. وی «الفارسی»، «الشّافعی»، و «الاشعری» هم خوانده شده است؛ هر چند این نامهای اخیر اسم اصلی نیستند.

پدرش آموخته بود، مطالعهٔ علم پزشکی بویژه کلیات *قانون طب* ابن سینا را ابتدا نزد عمویش و سپس نزد دو استاد دیگر در علم پزشکی به نامهای شمس‌الدین کیشی و شرف‌الدین بوشکانی آغاز کرد. دربارهٔ عمویش چیزی بیش از آنچه قطب‌الدین می‌گوید نمی‌دانیم، اما کیشی و بوشکانی استادان معروف علوم عقلی و دینی در شیراز بودند. محمدبن احمد کیشی (ف ۶۹۴) از عرفا بود و بعدها استاد برجسته‌ای در نظامیهٔ بغداد شد[۱]. بوشکانی (ف ۶۸۰) معلم بیضاوی، صاحب تفسیر معروف قرآن است[۲].

قطب‌الدین علاوه بر کسب فیض از محضر این اساتید در این زمان چندین شرح بر «کلیات ابن سینا» را نیزخواند. هنگامی که دید نه شرحها او را کاملاً قانع می‌کنند و نه توضیحات اساتید، دانست که برای ادامهٔ تحصیلات عالی در پزشکی نظری باید به جاهای دیگر سفر کند.

قطب‌الدین در حالی که به مطالعات پزشکی خود ادامه می‌داد در طریق تصوف نیز راه می‌پیمود. پدرش یکی از عرفای شیراز بود. او در بغداد زیر نظر شهاب‌الدین عمر سهروردی (ف ۶۳۲)، صاحب کتابی معروف در باب تصوّف، تعلیم دیده، خرقهٔ صوفیانه را که نشانهٔ سلسله نسب روحانی اهل تصوّف است از او دریافت کرده بود. وقتی قطب‌الدین به سن ده سالگی رسید، پدرش تبرکاً خرقه تصوف را به او داد[۳]. قطب‌الدین با شیخ نجیب‌الدین علی بن بزغوش شیرازی (۵۹۴-۶۷۸) که او هم یکی از شاگردان سهروردی و برجسته‌ترین صوفی شیراز در آن روزگار بود نیز مراوده داشت[۴].

۱- ابن فوطی، *الحوادث الجامعه* (بغداد، مکتبةالعربیّه ۱۹۳۲/۱۳۵۱)، ص۳۵۸؛ محمدتقی‌میر، *شرح حال و آثار علامه قطب‌الدین ... شیرازی*، انتشارات دانشگاه پهلوی، شماره ۹۱ (شیراز: دانشگاه پهلوی [سابق]، ۱۹۷۷/۲۵۳۶)، ص۵، یادداشت ۳؛ مدّرس رضوی، *احوال و آثار ... خواجه نصیرالدین طوسی*، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۲۸۲ (دانشگاه‌تهران ۱۳۳۴)، ص۸-۱۰۶ ممکن است اثری که بروکلمن S1: 92822K به آن اشاره می‌کند متعلق به او باشد. او، کبشی و کیْشی هم خوانده شده است. کبشی استاد علامهٔ حلی بود و با خواجه‌نصیرطوسی مکاتباتی داشت، گرچه شیعه مذهب نبود. احتمالاً همو قطب‌الدین را به عنوان شاگرد به طوسی معرّفی کرد.

۲- محمد تقی میر، ص ۵، یادداشت ۴. منابع دیگر، که در *التحفة السعدیه* به اشکال گوناگون ضبط شده است، نام او را به صورت رکشاوی و برکشاوی نیز نوشته‌اند.

۳- «تبرّک»، *درةالتاج*، «خاتمه» قطب ۴، باب ۲، فصل ۲. (این قسمت چاپ نشده است. ما در بخشهای چاپ نشده از نسخهٔ خطی مجلس به شماره ۴۷۲۰ استفاده کردیم. ر.ک: پیوست ۳، شماره ۱) خرقهٔ تصوف به منزلهٔ نشانه‌ای از عنایت خاص بود نه به دلیل رسیدن به کمال ارادات.

۴- همان مأخذ؛ زرکوبی شیرازی، *شیرازنامه*، تصحیح بهمن کریمی (تهران: احمدی، ۱۳۱۰ / ۱۳۳۱)، ص ۳۲-۱۳۱.

قطب‌الدین تا سن بیست و چهارسالگی در شیراز باقی ماند (۶۵۸). در آن هنگام آنچه را استادان آن دیار در سینه داشتند اخذ کرده بود. علی‌القاعده او باید زودتر شیراز را ترک می‌کرد؛ اما در سال ۶۵۱ هنگامی که هفده سال داشت، هلاکو، ایلغان مغول، به قصد ویران ساختن دژهای نظامی اسماعیلیان در ایران و مرکز خلافت در بغداد از قراقوروم گذشته بود. او در سال ۶۵۴ بر ایران چیره شده و دژهای سرّی اسماعیلیان را به تصرف خویش در آورده بود. در سال ۶۵۶ به غارت و چپاول بغداد پرداخت و هزاران نفر، از جمله شخص خلیفه را به قتل رساند. شیراز که خارج از مسیر اصلی یورشهای او قرار داشت از گزند وی محفوظ ماند و حاکم آن شتابزده سر تسلیم فرود آورد.

در میان غنایم بـه دست آمـده از «الموت»، دژ بـزرگ اسـماعیلیه، منجّم معروف خواجه‌نصیرالدین‌طوسی بود. دیری نپایید که خواجه‌نصیر، با استعداد شگرفی که در تغییر دادن مواضع خود بنابر شرایط مقتضی داشت، مشاور ایلخان مغول شد. انـدکی پس از سقوط بغداد، ایلخان مغول کمک عظیمی به خواجه‌نصیر کرد تا رصدخانه‌ای بنا سازد که مجموعهٔ جدیدی از جدولهای نجوی در آن فراهم آید؛ ایلخان مغول خـود بـه ایـن طـرح علاقه‌مند بود چرا که در علم هیئت به کار می‌آمد.

بنای رصدخانه در چهارم جمادی‌الاول سال ۶۵۷ در مراغه واقع در شمال‌غربی ایران، که مرکز ایلخانیان آن روزگار بود، آغاز شد[۱]. خواجه‌نصیر بی درنگ گروهی از کارکنان مجرّب را به کار گماشت. از جمله اعضای عالی آن عـبارت بـودند از: نـجم‌الدیـن کـاتبی قـزوینی (ف ۶۷۵)، معروف به دبیران، ریاضی‌دان، فیلسوف و منجّم برجسته[۲]؛ مویّدالدین عُـرضی (ف ۶۶۴) دمشقی که اکنون تصور می‌رود او در عصر خود متقدم‌ترین نظریه پرداز در علم نجوم و در استفاده از آلات نجومی متبحر بوده است[۳]. از جمله اعـضای پـایین‌تر آن، ابـن فوطی (۶۴۲-۷۲۳) کتابدار معروف بود که آثار تاریخی‌اش مهمترین منبع ما رادر اطلاع از رصدخانه، شاگردان و کارمندان آن تشکیل می‌دهد[۴]. خـواجـه‌نصیر هـمچنین کـتابخانه‌ای

۱- برای آگاهی از چگونگی بنای رصدخانه مراغه، نگاه کنید به کتاب مدرّس رضوی، از ص ۲۵ تا ۳۳.

۲- *دایرةالمعارف اسلام* ویرایش دوم، با عنوان «الکاتبی»، نـوشتهٔ مـهدی مـحقّق؛ مـدرّس رضـوی، ص ۱۳۰-۳۱؛ بروکلمن، G1: 466-67, S1: 845-48.

۳- مـدرّس رضـوی، ص ۳۲-۱۳۱؛ بـروکلمن، S1: 869-70؛ جـورج سـلیبه، «نـخستین هـیئت غـیر بطلیموسی در مدرسهٔ مراغه»، در *Isis* ۷۰ (۱۹۷۹): از ص ۵۷۱ تا ۵۷۶

۴- *دایرةالمعارف اسلام*، با عنوان «ابن‌الفوطی»، نوشتهٔ فرانـز روزنـتال؛ مـدرس رضـوی، ص ۴۷-۱۴۴؛ بروکلمن، G2: 162, S2: 202.

علمی ـ که گفته می‌شود چهارصدهزار جلد کتاب برای آن تهیه کرد ـ و نیزمجموعه‌ای عالی از ابزارهای نجومی را فراهم آورد.

قطب‌الدین از نخستین شاگردانی بود که جذب رصدخانه شد و حدود یک سال یا کمتر پس از بنای آن به آنجا رفت[۱]. او به قصد آموختن علم پزشکی وارد آن شد، هر چند خواجه‌نصیر را در مسائل نظری بسیار سودمند دید، اما مشاهده کرد که نداشتن تجربهٔ عملی در این زمینه فهم او را از پزشکی محدود ساخته است. به هر صورت، دیری نپایید که قطب‌الدین عمیقاً به ریاضیات و فلسفه[۲] پرداخت و برجسته‌ترین شاگرد خواجه‌نصیر شد. او در کنار کتابهای دیگر کتاب *اشارات و تنبیهات* ابن سینا را هم خواند[۳] و علاوه بر کمک به امر رصد ستارگان در مقام کاتب نیز مشغول به کار شد. نسخه‌های خطی از بعضی آثار کم‌اهمیت‌تر خواجه‌نصیر به خط قطب‌الدین ـ که احتمالاً در همین دوران نوشته شده ـ هنوز باقی است[۴].

مهمترین معلم دیگرش کاتبی بود که کتابهایش را زیر نظر او خواند. حاشیه‌هایی را که بر کتاب *حکمةالعین*[۵] نوشته احتمالاً به هیمن دوران باز می‌گردد. حسن نیّت کاتبی به او به قدری بود که وقتی به سمت استاد در مدرسهٔ جدیدی در جوین افغانستان منصوب شد او را دستیار آموزشی خود قرار داد[۶]. قطب‌الدین همچنین هیئت و هندسه را در محضر عرضی فراگرفت و بعدها در آثار نجومی خود از او به عنوان «الشیخ الامام» یاد کرد[۷].

در سال ۶۶۴ یا ۶۶۵ خرقهٔ ارادت را از محی‌الدّین احمدبن علی بن ابی المعالی دریافت داشت. ابی المعالی خود از مریدان نجم‌الدین کبری، مؤسس خاندان بزرگ طریقه‌ای در

۱- به دلایل تاریخی و نیزبه دلیل نوع متفاوت منابعی که در این خصوص گفته‌اند، بعید است قطب‌الدین به طوری که خوانساری در *روضات الجنّات*، ص ۵۰۸ می‌گوید، در آغاز شاگرد کاتبی در قزوین بوده باشد. ر.ک: مقدمهٔ مشکوة بر *درةالتاج*، حروف ص، ض، پانویس ۱.

۲- ابن فوطی، *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب* (دمشق: مدیریةاحیاءالتراث القدیم [۱۹۶۷؟])، ج۴، بخش ۴، ص ۱۷-۷۱۶.

۳- ابن حجرعسقلانی، *الدررالکامنة فی اعیان المئة الثّامنة* (حیدرآباد، ۱۳۵۰)، ج۴، ص۳۳۹.

۴- ابن فوطی، *تلخیص*، ج۴، بخش ۴، ص ۷۱۷؛ مدرّس رضوی ص ۸-۲۰۷، ص ۲۲۱؛ محمد تقی میر، ۳۸-۴۰.

۵- ابن فوطی، *تلخیص*، ج۴، بخش ۴ ص ۱۷-۷۱۶. ر.ک: پیوست ۳، شماره ۳.

۶- ابن فوطی، در سلامی، ص ۲۲۲.

۷- ابن فوطی، *تلخیص*، ج۴، بخش ۴ ص ۷۱۷؛ جورج سلیبه، «سرچشمه‌های نخستین طرح قطب‌الدین شیرازی در باب حرکات سیاره‌ای» *Journal for the History of Arabic Science 3 (1979): 5*

تصوّف بود که بعداً از او کناره گرفت[۱].

در دوران بین سالهای ۶۶۵ تا ۶۶۷ قطب‌الدین خواجه‌نصیر را در سفری طولانی برای خرید کتاب تا خراسان و قهستان همراهی کرد و احتمالاً تنها به بغداد رفت. در بغداد ظاهراً در نظامیه باقی ماند[۲]. با این حال مینوی بر آن است که او در خراسان اقامت کرد تا ـ همانطور که در بالا ذکر شد ـ همراه با کاتبی به تعلیم مشغول شود. سپس دو یا سه سال در محضر شیخ علاءالدین طاووسی در قزوین به خواندن فقه پرداخت. قطب‌الدین به ضیاءالدین طوسی که بر حسب اتفاق با او برخورد کرده بود گفت که هر چند از زمان ترک شیراز و رها کردن حرفهٔ پزشکی بر معلوماتش بسیار افزوده شده است، هنوز هم مشتاق آموختن علوم دینی خصوصاً علم فقه هست. در خلال اقامتش در بغداد، شمس‌الدین جوینی، صاحب دیوان، او را بسیار مکرّم داشت[۳]. (وی قطب‌الدین نبوده بلکه به احتمال بیشتر مرجع او، سعید فرغانی، بوده است که در بغداد نزد محمدبن سکران بغدادی صوفی به کسب علم پرداخت[۴]).

تاریخ و چگونگی عزیمت نهایی قطب‌الدین از مراغه مشخص نیست. او در حدود سالهای ۶۶۷ تا ۶۷۲ که متجاوز از سی سال داشت مراغه را ترک گفت. گزارشهایی موجود است که وی سرانجام از خواجه‌نصیر زده شد (هر چند هنگامی که در آثار خود از خواجه نام می‌برد با ستایش و تحسین فراوان از او یاد می‌کند[۵]. بخش عمدهٔ این گزارشها عمدتاً از آنجا ناشی می‌شود که خواجه‌نصیر نام قطب‌الدین را در مقدمهٔ *زیج ایلخانی*، که در نهایت گروه رصدخانه آن را فراهم آورد، ذکر نمی‌کند. فی‌المثل بر طبق یکی از گزارشها این زیج که در زمان مرگ هلاکو هنوز ناتمام مانده بود، در اواخر عمر خواجه‌نصیر به زحمت و دشواری تکمیل شد. او، در حالی که قوایش رو به ضعف می‌رفت، مرتکب چند اشتباه در آن شد. از

۱ـ *درةالتاج*، «خاتمه»، قطب ۴، باب دوم، فصل دوم. در جای دیگری ندیدم که ذکری در نام او به میان آمده باشد.

۲ـ سلّامی، ص ۲۲۰؛ *التحفةالسّعدیّه*، ج ۱، کتاب ۱، حرف د.

۳ـ مینوی، ص ۱۶۹، ۱۷۸. از منبع مینوی در خصوص اقامت قطب‌الدین در قزوین یا روابط اولیه‌اش با جوینی اطلاعی ندارم. دربارهٔ طاووسی، که صوفی مشرب بود، ر.ک: بروکلمن، S1:806. ضیاءالدین طوسی احتمالاً نوهٔ خواجه‌نصیر بوده است. ر.ک: مدرس رضوی، ص ۴۰، ۴۲.

۴ـ *درةالتّاج*، «خاتمه»، قطب چهارم، باب دوم، فصل دوم.

۵ـ از باب مثال می‌توان این عبارت او را ذکر کرد «این است قول افضل آنان (متأخرین) در شرحش بر *اشارات*.» شرح *حکمةالاشراق*، ص ۴۲؛ *تحفة السعدیه*، ج ۱، کتاب ۱، حرف د.

این رو وصیت کرد که اصیل‌الدین، فرزند و جانشین او در مراغه به اتفاق قطب‌الدین آن را اصلاح کنند. چون خواجه در کتابش ارزش و اعتباری در خور برای قطب‌الدین قایل نشده بود، از او رنجیده بود، لذا به فرمودهٔ خواجه عمل نکرد و به اصلاح جدولها پرداخت. در نتیجه، زیج ناتمام باقی ماند و چون به انجام نرسید متروک شد[۱].

در مقابل این نظر، برخی عقیده دارند که از چهار همکار اصلی خواجه تنها بدین منظور نام برده شده است که همگی استادان قطب‌الدین و یک نسل پیش از او بوده‌اند و انتظار نمی‌رفت از قطب‌الدین که هنوز در زیّ طلبگی به سر می‌برد، صرف نظر از کارهایی که انجام داده بود با تجلیل و احترام یاد شود[۲]. بعضی از گزارشهای دیگر گریزان شدن او از حوزهٔ درس خواجه را حمل بر آن می‌کنند که قطب‌الدین مایهٔ سرافکندگی خواجه در برابر ایلخان مغول شده بود[۳].

قطب‌الدین در سال ۶۷۳ راه قونیّه را پیش گرفت. در آنجا علم حدیث، علوم عقلی و دینی و رموز عرفانی را نزد صدرالدّین قونوی آموخت[۴]. بخشی از نسخهٔ خطی *جامع‌الاصول*[۵] ابن اثیر را که مجموعه‌ای است از احادیث مشهور، به خط خود نوشت و آن را به منظور تصحیح، بر قونوی قرائت کرد. این بخش از نسخهٔ کتاب هنوز در کتابخانهٔ استانبول محفوظ است[۶].

۱- مدرس رضوی، ص ۳۲. متأسفانه مدرّس رضوی هیچ منبعی در این خصوص ارائه نمی‌دهد؛ فقط می‌گوید «مشهور» است.
۲- مدرس رضوی، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۳- سلّامی، ص ۲۲۰؛ خواندمیر به نقل مدرس رضوی، ص ۷۱؛ محمدتقی میر، ص ۵۳-۵۴. اگر حکایت خواندمیر صحیح باشد (حال آنکه مدرس رضوی در آن تردید دارد) ایلخان مورد بحث، قطعاً، چنانکه گزارش سلّامی به آن اشاره می‌کند، «اباقا» بوده است نه هلاکو قطب‌الدین گرچه سنی مذهب بود (ر.ک: *درةالتاج*، ج ۱، کتاب ۱ ص ۱۵۰) قراینی حاکی از آنکه شیعه بودن خواجه سبب رنجش قطب‌الدین شده باشد به دست نیاوردیم. صاحب‌نظران متأخر شیعه در این‌باره بحث کرده‌اند که آیا قطب‌الدین را در نقل احادیث شیعه باید ثقه دانست یا خیر؟ آنها به این نتیجه می‌رسند که هر چند باید قول او را معتبر دانست اعتماد به روایات شاذّ او خلاف عرف است. ر.ک: خوانساری، ص ۵۰۹. بنابر حکایتی که در منابع شیعه در حد گسترده‌ای نقل شده وقتی از او پرسیدند پس از پیامبر اکرمﷺ چه کسی افضل است: ابوبکر یا علی؟ قطب‌الدین به این سؤال عمداً پاسخی دو پهلو داد. ر.ک: محمدتقی‌میر، ص ۲۹.

۴- *درةالتّاج*، «خاتمه»، قطب چهارم، باب دوم، فصل دوم؛ ابن حجر، ج ۱، ص ۳۴۰؛ عبدالرحمان جامی، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح، مهدی توحیدی‌پور (تهران: سعدی، ۱۳۳۶) ص ۵۶-۵۵۵.

۵- بروکلمن، G1: 357, S1: 608.

۶- جلد دوم، بتاریخ ۱۲۷۴/۶۷۳. قطب‌الدین در فراغنامهٔ کتاب می‌گوید قونوی کتاب را بر مؤلّف آن قرائت و اجازهٔ تدریس آن را دریافت کرده بود (ر.ک: محمدتقی‌میر، ص ۳۹، به نقل از ریتر، Oriens 6 [(۱۹۵۳) ص ۷۱-۷۷]. اما به گفته سلّامی (ص ۲۱۹) قونوی توسط شخصی به نام شرف‌الدین یعقوب بن محمد هذبانی

گزارشهایی در خصوص ملاقات وی با جلال‌الدین رومی شاعر معروف این دوره نیز رسیده است. وقتی قطب‌الدین به حضور مولانا رسید شاعر پیر مدتی طولانی از اعتنا به او اجتناب ورزید؛ سپس ماجرایی را برایش نقل کرد و گفت: حکیم صدر جهان بخارا همه روزه در راه بر سائلی می‌گذشت اما هیچ گاه چیزی به او نمی‌داد. روزی در همین حال سائل به دوستان خویش گفت: «فردا بر روی زمین دراز می‌کشم، شما ردایم را بر روی من بیندازید چنانکه گوئی جان باخته‌ام». آنان نیز چنین کردند. وقتی صدر جهان بدآنجا رسید مقداری پول به او داد. سائل بی‌درنگ از جای خود برخاست. صدرجهان گفت «اگر نمرده بودی، چیزی به تو نمی‌دادم.» بدین سان قطب‌الدین دانست که تا نفس خود را نکشد مولانا چیزی به او نخواهد داد. سپس لب فروبسته محضر او راترک کرد. بگذریم از اینکه این داستان حقیقت دارد یا افسانه است، مسلّماً میان عارف پیر و سوخته‌دلی چون مولانا با اندیشمند جوان و مغروری چون قطب‌الدین همدلی چندانی وجود نداشته است[1].

حدوداً در همین روزگار بود که قطب‌الدین به سمت قاضی‌القضات ملطیه و سیواس در آناتولی منصوب شد. این انتصاب یا به فرمان وزیر شمس‌الدین جوینی، که به حمایت از علما ـ و از جمله خواجه‌نصیر ـ شهرت داشت صورت گرفت و یا به فرمان معین‌الدین پروانه، حاکم سلجوقی آناتولی که قطب‌الدین در قونیه با او آشنا شده بود[2]. به هر حال امور قضاوت عملاً به دست نمایندگانش[3] سامان می‌گرفت و او وقتش را به تدریس و تألیف می‌گذراند. چند سالی در سیواس زندگی کرد، گرچه ممکن است با رفت و آمد او به محکمهٔ

آن را بر مؤلف قرائت کرده بود (درستی هجای نام آخر مسلم نیست.) سلامی نیز گزارش می‌دهد که قطب‌الدین شرح *السّنّة* بغاوی را به استناد محیی‌الدین علی فروی نقل کرده است (بروکلمن G1: 394, S1: 622).

۱- محی‌الدین ابن ابی الوفاء، *الجواهر المضیئة فی الطّبقات الحنفیّه* (حیدرآباد: نظامیّه، ۱۳۳۲)، ج ۲، ص ۱۲۴. افلاکی، که شرح حال مولانا جلال‌الدین رومی را نوشته است، روایتی نقل می‌کند مبنی بر اینکه قطب‌الدین از عقیده خود بازگشت و مرید مولانا شد. ر.ک: محمدتقی‌میر، ص ۲۱.

۲- ابن فوطی، *تلخیص*، ج۴، بخش ۴ ص ۷۱۷؛ ابن فوطی سلّامی، ص ۲۲۲. آناتولی سلجوقیان مدت سی سال یکی از ولایات مغولان بوده است. جوینی در اواخرکار توجه خود را به تقویت مواضع مغولان در آناتولی معطوف داشته بود. ثروت، اعتبار، حیثیّت و سیاستهای حمایت‌جویانهٔ جوینی از مسلمانان سرانجام مغولان را بر آشفته ساخت؛ بتدریج از او سلب حمایت کردند و در سال ۶۸۳ او را به قتل رساندند. ر.ک: *دایرةالمعارف اسلام*، با عنوان «جوینی، شمس‌الدین».

۳- جمال‌الدین یوسف بن تغری بردی *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة* (قاهره، بدون تاریخ) ج۹، ص ۲۱۳.

تبریز در این مدت فاصله‌هایی ایجاد شده باشد[۱]. اولین کتاب عمده‌اش، که کاری است سترک در علم هیئت، به نام *نهایةالادراک فی درایةالافلاک*، در ماه شعبان سال ۶۸۰ در سیواس تکمیل شد و او آن را به شمس‌الدین جوینی تقدیم کرد[۲]. این کتاب تحلیلی عالی از نظریات نجومی مدرسهٔ مراغه است. کتاب دیگری را که به جوینی تقدیم کرده شرح *مختصرالاصول* ابن حاجب در باب فقه مالکی است. این کتاب نیز باید در همین دوران تألیف شده باشد[۳]. کتاب مختصرتر دیگری در علم هیئت به نام *التّحفةالشاهیه* چهار سال بعد در سیواس در جمادی‌الاول سال ۶۸۴ به اتمام رسید[۴]. دو اثر کم اهمیت‌تر دیگری از او را نیز مربوط به این دوران دانسته‌اند؛ یکی ترجمهٔ *تحریر اصول اقلیدس* خواجه‌نصیر به زبان فارسی که در ماه شعبان سال ۶۸۱ به پایان رسید[۵] و دیگری نوشتهٔ کوتاهی در باب طرز رفتار با کفّار و اهل بدعت که در ربیع‌الثّانی سال ۶۸۵ در قونیه نوشته شده بود[۶]. نوشته اخیر مسلماً با منصب قضاوت او بی ارتباط نبوده است.

مغولان پس از آنکه در سال ۶۵۸ در «عین جالوت» مغلوب شدند، همچنان با سلاطین ممالیک در مصر و سوریّه روابطی تیره داشتند. اما زمانی که احمد تکودار در بهار سال ۶۸۱ ایلخان مغول شد، شمس‌الدین جوینی او را به مصالحه با ممالیک ترغیب نمود و او بر خلاف نظر شورای حکومتی با این کار موافقت کرد. قطب‌الدین، که در این زمان در دربار بود،

۱- ابن فوطی به نقل سلّامی، ص ۲۲۲. مثلاً از این گزارش چنین بر می‌آید که او به هنگام مرگ اباقا در سال ۶۸۰ در مسند قضاوت بود.

۲- این تصوّر که این کتاب در شیراز تکمیل شده به سبب غلط خوانده شدن کلمهٔ سیواس بوده است. ر.ک: پیوست ۳، شمارهٔ ۱۴

Max Krause, "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker" *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie, und Physik*, Abt. B. Studien 3 (1936): 507; R. A. Dozy et al, *Catalogus codicum orientalium bibliothecae Academiae Lugdano Batavae* (Leyden: 1851 - 90), 3: 114 - 15.

۳- مینوی، ص ۱۹۵. ر.ک: پیوست ۳، شماره ۴۱.

۴- Krause، ص ۵۰۷. ر.ک: پیوست ۳، شماره ۱۵.

۵- احمد منزوی، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی* (تهران، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای ۱۳۴۷-۱۳۵۳) ج ۱، ص ۱۴۷. ر.ک: پیوست ۳، شمارهٔ ۲۵.

۶- ر.ک: ر.ک پیوست ۳، شماره ۴۶

Wladimir Ivanow, et al, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal, Ist Supplement* (Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal 1936 - 49), 87.

دستور یافت که نامه‌ای به سیف‌الدین قلاوون، حاکم مصر، بنویسد و اسلام آوردن ایلخان و سعی او در تبلیغ اسلام و برقراری مناسبات دوستانه با مصر را به او اعلام کند قطب‌الدین به همراه شیخ‌الاسلام کمال‌الدین رافعی و اتابک بهاءالدین پهلوان در اواخر تابستان در رأس هیئتی عازم مصر شد، اما به سردی با این هیئت برخورد شد و سرانجام بدون دستیابی به نتیجه‌ای مثبت مصر را ترک کرد. (با هیئتی که سال بعد به دربار ممالیک رفت حتی بدتر از این برخورد کردند. فرستادهٔ ایلخان و گروه همراه وی را به زندان افکندند و ایلچی تکودار در زندان بود تا وفات یافت.) شاهزادگان مغول از اسلام آوردن تکودار و روابط دوستانه‌اش با مصر به خشم آمدند. دو سال بعد تکودار به قتل رسید و ارغون به جای او نشست. مسلمان شدن ایلخانان نهایتاً تا دوران فرمانروایی محمود غازان، به طول انجامید[۱] (یعنی از سال ۶۹۵ تا ۷۰۳).

قطب‌الدین در این سفر فرصت را غنیمت شمرد و در دمشق تفسیر قرآن زمخشری، کتاب *قانون* و *شفای* ابن سینا را تدریس کرد[۲]. مهمتر آنکه توانست از چند کتابخانه در مصر دیدن کند و به سه شرح کامل بر «کلیّات» *قانون* همراه با حواشی و اطلاعات دیگر مربوط به آن دست یابد. وقتی اطمینان یافت که جامعترین اطلاعاتی را که تا آن زمان از کلیات ابن‌سینا جمع‌آوری شده بود به دست آورده است و دانست که اطلاعات جدید مشکلات باقی‌مانده در کتاب ابن سینا را حل خواهد کرد، تصمیم گرفت به تألیف شرح مختصر خود بپردازد. سپس به آناتولی بازگشت و شرح خود بر کلیات *قانون* را در سال بعد (سال ۶۸۲) منتشر ساخت. قطب‌الدین می‌گوید این شرح در نظر دانشمندان عصر پسندیده آمد[۳].

اخلاق و شخصیّت قطب‌الدین

قطب‌الدین ذهنی وقّاد و نیرویی استثنایی داشت. در نوجوانی بخشهای نظری *قانون* ابن سینا را خوب خواند؛ این کار معمولاً از پزشکان عادی بر نمی‌آمد. ابن فوطی که بیش از پنجاه سال با قطب‌الدین دوست بوده است از سعی بلیغ او به کار در دوران طلبگی سخن

۱- برای اطلاع از گزارشی کلی راجع به این واقعه، ر.ک: جی. آ. بویل، «تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان»، *تاریخ ایران کمبریج*، ج۵، دوران سلجوقیان و مغولان (چاپ دانشگاه کمبریج ۱۹۶۸)، ۳۶۵. در مورد نقش قطب‌الدین، ر.ک: ابوالفداء، *تاریخ* چاپ ژاکوب ریسکی (کپنهاک ۱۷۹۴) ج۵، ص۶۲؛ ابن فوطی به نقل سلامی ۲۳-۲۲۲.

۲- ابن حجر، ج ۴، ص ۳۴۰.

۳-*التحفة السعدیه*، د ـ ذ.

می‌گوید[۱]. وی می‌گوید قطب‌الدین که دانشوری مجرّب بود همواره به تألیف و تفکّر اشتغال داشت و مردم برای شنیدن سخنانش گرد می‌آمدند[۲]. گفته‌اند پیش‌نویس او همان نسخهٔ پاکنویس شده‌اش بود، زیرا، مطالبی را که در وهلهٔ نخست می‌نوشت هیچ نیازی به تجدید نظر نداشت[۳]. نویسنده‌ای معاصر که یکی از کتابهای او در علم نجوم را مطالعه کرده است اظهار ناخرسندی می‌کند که قطب‌الدین در آثارش هرچه پیش می‌رود بیشتر به حل مسایل تمایل پیدا می‌کند ـ شیوه‌ای را می‌آزماید، سپس آن را رها می‌کند و باز شیوه‌ای دیگر را پی می‌گیرد آن را رها می‌کند و همین‌طور این کار را ادامه می‌دهد[۴]. اما کتابهایی را که من مطالعه کرده‌ام از نظم و انسجام مطلوب و وضوح معقولی برخوردارند، هرچند جملات طولانی و تمایل به بحث مبسوط در امور بدیهی نیز در آنها دیده می‌شود.

تیزفهمی او اغلب قرین ذکاوت و جذّابیتش بود و نسبت به کسانی که او با او مواجه می‌شدند برخوردی طعن‌آمیز و خودپسندانه داشت. از طرفی، گهگاه شطرنج‌بازی می‌کرد و آن را خوب می‌دانست؛ رباب را با مهارت می‌نواخت و به قول بعضی شراب را دوست می‌داشت؛ در شعبده دست داشت اما حرفه‌ای نبود (در حد تردستی، نه جادوگری)؛ افسانه‌ها و لطایفی بسیار می‌دانست و قطعاتی از اشعار عربی و فارسی در سینه داشت که به مناسبت در سخنرانیهایش می‌خواند؛ با سلاطین و وزرا یکسان سخن می‌گفت اما بخش عمده‌ای از درآمدش را به فقرا، ایتام و شاگردانش می‌داد[۵]. یکی از معاصرانش نقل می‌کند که هرگاه قطب‌الدین همراه با یکی از سلاطین، وزرا یا قضات بود، دسته‌ای کاغذ حدود ۲۰ برگ یا در همین حدود از جیب خود بیرون می‌آورد که در آنها احتیاجات بخت‌برگشتگان بحق ثبت شده بود و او یک یک آنها راارائه می‌داد. اگر نشانی از ملالت در چهرهٔ او می‌دید اظهار می‌داشت: «پس خداوند ما را برای چه آفریده است و ثروت و مقام چه سود دارد جز رفع حاجات مردم؟[۶]»

از طرف دیگر، زبانی صریح و گاه نیشدار داشت که موجب دشمن‌تراشی برایش می‌شد.

۱- ابن فوطی، *تلخیص*، ج۴، بخش ۴، ص ۱۷-۷۱۶.

۲- همان؛ نیز به نقل سلّامی، ص ۲۲۱.

۳- ابن حجر، ج۴، ص ۳۴۰.

۴- ر.ک:

E. S. Kennedy, "Late Medieval Planetary Theory," *Isis* 57 (1966): 371.

۵- ابن حجر، ج ۴، ص ۳۴۰؛ ابن فوطی، *تلخیص*، ج۴، بخش ۴، ص ۷۱۷؛ جمال‌الدین عبدالرحمان اسنوی، *طبقات الشّافعیه*، تصحیح عبدالله جبوری (بغداد، ۱۳۹۱) ج۲ ص ۱۲۰.

۶- مینوی، ص ۷۸-۱۷۷.

اُسنوی در *طبقات الشّافعیّه* نقل می‌کند که «در محفل بذله‌گویان می‌نشست[۱].» مثلاً رشیدالدین فضل‌الله وزیر و عالم معروف که در اصل از خانواده‌ای یهودی بود سرگرم نوشتن تفسیری بر قرآن بود، وقتی قطب‌الدین از این موضوع باخبر شد گفت «پس من هم تفسیری بر تورات می‌نویسم» آنگاه مبادرت به این کار کرد. (هرچند تا جایی که من می‌دانم چنین اثری موجود نیست، اما باید گفت که قطب‌الدین اطلاعات زیادی از کتاب مقدس داشت). هنگامی که گفتند رشیدالدین رساله‌ای دربارهٔ این آیه «لا عِلْمَ لَنا الاّ ما علّمتَنا» نوشته است گفت «می‌بایست در وسط آیه توقّف می‌کرد[۲]». قطب‌الدین در سال ۷۰۶ به مراسم افتتاح مسجدی که رشیدالدین ساخته بود دعوت شد. هنگامی که نظرش را راجع به محراب گران‌قیمت و زیبای آن خواستند، گفت: «هیچ عیبی در آن نیست غیر از اینکه قبله‌اش رو به مغرب است»، کنایه از اینکه رو به سوی بیت‌المقدس دارد، نه مکّه. شگفت نیست که وقتی رشیدالدین وزیر شد قطب‌الدین از نظر افتاد[۳].

چنین می‌نماید که قطب‌الدین رویهم رفته شخص چندان محتاطی نبوده است. هنگامی که به تحصیل علم مشغول بود پیش از آنکه در آمدش کفایت آن را بنماید تا علاقهٔ شدید خود را در خریدن کتاب برآورده سازد کتابها را پنهانی رونویسی می‌کرد یا آنها را به امانت می‌گرفت و پس نمی‌داد. وقتی قزوین را ترک کرد، روزی کتابی را که در باب فقه نوشته شده بود و بسیار بدان علاقه داشت برداشته به جیب نهاد؛ این کتاب متعلق به استادش علاءالدین طاووسی بود. چندی بعد وقتی اتفاقاً طاووسی گفت که کتاب را در مکانی جاگذاشته است. به او گفتند باید قطب‌الدین آن را کش رفته باشد. برآشفته شد و گفت چنین چیزی امکان

۱- اسنوی، ج۲، ص ۱۲۰. ۲- ابن فوطی به نقل سلامی، ص ۲۲۱.

۳- مینوی، ص ۷۵-۱۷۴، ر.ک: همین کتاب، ص ۴۹. رشیدالدین فضل‌الله (بین سالهای ۶۴۵ تا ۷۱۸) در خانواده‌ای یهودی اهل همدان متولد شد اما بعد به دین اسلام گروید. او پزشکی تجربی بود. از متن نامه‌ای که باقی مانده چنین بر می‌آید که از مولتان هند با قطب‌الدین مکاتبه کرده است. وی برای انجام مأموریتی سیاسی و جمع‌آوری داروهای کمیاب به آنجا رفته بود. *مکاتیب‌الرّشیدی*، محمدشفیع، (Lahore: Punjab Educational Press, 1364.1945) ص ۱۵۹ تا ۱۶۸. در نامهٔ دیگری که در دوران وزارتش به یکی از فرزندان خود که حاکم بغداد بوده است می‌نویسد نام قطب‌الدین را در صدر نامهای دانشمندان زمان می‌آورد و دستور می‌دهد هدایای گرانبهایی به او بدهند. در دو گزارش مکتوب در سال ۷۰۶ قطب‌الدین از اقدامات رشیدالدین تمجید می‌کند. شعری از همام‌الدین تبریزی، یکی از دوستان این دو تن، باقی مانده که از آنها خواسته است به اختلافات میان خود پایان دهند. ر.ک: محمدتقی میر، ص ۴۶-۵۰. [خواجه‌رشیدالدین ملقب به رشید الدوله با سعدالدین محمد ساوی به اشتراک وزارت می‌کردند. عبارت اخیر نویسنده را در منبع مذکور نیافتم. احتمالاً بعدها وزیر مطلق شده است. ر.ک: *یادنامهٔ ایرانی مینورسکی*، ص ۱۷۴ به بعد ـ مترجم].

ندارد. اما مهذب‌الدین شیرازی، یکی از شاگردان قطب‌الدین، نوشته است که قطب‌الدین در سیواس از روی این نسخه تدریس می‌کرد و گفت که آن را وقتی طلبه‌ای تنگدست بوده از استادش کش رفته است. پس از مدتی قطب‌الدین ـ شاید به سبب احساس گناهی که به او دست داده بود ـ بسیاری از کتابها را هبه کرد؛ از جملهٔ آنها مجموعهٔ نفیسی از متون طبّی بود که آن را به بیمارستان تازه‌ای در خوارزم اهدا نمود[۱].

حکایتی معروف و احتمالاً مجعول می‌گوید که وقتی قطب‌الدین به مسافرت می‌رفت، گاه ندا سر می‌داد که من کافرم و می‌خواهم مسلمان شوم، این‌کار باعث می‌شد از او مهمان‌نوازی کنند و هدایای بسیاری به او بدهند. روزی خویشاوندش سعدی شیرازی از دهکده‌ای می‌گذشت، جمعیتی را دید که به شور و هیجان آمده‌اند، یکی از اهالی دهکده به او گفت کافری می‌خواهد مسلمان شود. سعدی خود را در میان جمعیّت انداخت، ناگهان چشمش به قطب‌الدین افتاد و آنگاه به لهجهٔ شیرازی که روستائیان نمی‌فهمیدند گفت: «قطبو تو هرگز مسلمان نمی‌به[۲]». شاید این وجه از شخصیت او بوده که رومی[۳] دیده است.

به هر تقدیر، رگه‌هایی از تقید دینی در وجود قطب‌الدین بوده است. او در سراسر حیاتش حتی در مسند قضا جامهٔ صوفیانه می‌پوشید. هنگامی که به نوشتن کتابی مشغول بود روزها نماز می‌خواند و روزه می‌گرفت و شبها به نوشتن می‌پرداخت. ظاهراً، دین، در سالهای آخر عمر برای او اهمیت بیشتری یافته است، چنانکه وقت خود را صرف تعلیم قرآن می‌کرد و مرتب در نماز جماعت شرکت می‌جست. به او گفته بودند که «مذهب پیرزنان را پیشه کرده است» روزی گفت «ای کاش در دوران حیات مصطفی ﷺ می‌زیستم، حتی اگر کر و نابینا بودم تا پرتو نور جمالش بر من افکنده می‌شد.» از حدیثی که با اجازهٔ قونوی نقل می‌کرد سخت به خود می‌بالید[۴]. در تصوف ادعای نیل به مقام خاصی را نداشت.

تقریباً از زندگی خانوادگی‌اش اطلاعی در دست نیست. از روایات چنین بر می‌آید که

۱- مینوی، ص ۷۹-۱۷۸.

۲- خوانساری، ص ۹-۵۰۸. ر.ک: همین کتاب، ص ۲۴، پانوشت شماره ۳.

۳- ظاهراً نام «رومی» در اینجا غلط چاپی یا اشتباهی از مؤلف است؛ زیرا هیچ صحبتی از شخصی با این عنوان نمی‌شود. این حکایت در *روضات الجنات* به نقل از کازرونی در *سلم‌السموات* آمده است و به احتمال قریب به یقین «کازرونی» است و نه «رومی» ـ مترجم.

۴- ابن حجر، ج ۱، ص ۳۴۰؛ سلاّمی، ص ۲۲۴؛ تاج‌الدین سبکی، *طبقات‌الشّافعیّة‌الکبری* تصحیح احمدبن عبدالکریم قادری حسنی (قاهره، مطبعة‌الحسینیة‌المصریّة، بدون تاریخ)، ج ۶، ص ۲۴۸.

قطب‌الدین وقتی در سیواس و ملطیه قاضی‌القضات بود فرزندانی داشت[۱]. از سوی دیگر او در یکی از آثار بعدی‌اش با شوری تمام ـ و تقریباً به گونه‌ای غیر اسلامی ـ از عذوبت حمایت‌کرده است[۲]. قطب‌الدین خانواده‌ای نداشت تا مراسم تشییع جنازهٔ او را برگزار کنند[۳].

سالهای آخر

تقریباً در حدود سال ۶۹۰ قطب‌الدین در تبریز پایتخت[۴] ایلخانیان اقامت گزید و سرانجام از خدمت در مناصب دولتی دست شست، هر چند ارتباطش را با ایلخانیان حفظ کرد[۵]. در تابستان سال ۶۸۹ نشستی با ایلخان ارغون داشت. و نقشه‌ای را که مربوط به سواحل آناتولی بود برای او توضیح داد[۶]. در سال ۶۹۴ دومین شرحی را که بر *قانون* ابن سینا نوشته بود منتشر ساخت[۷]. در رجب همان سال شرح *حکمة‌الاشراق* را که به جمال‌الدین دستجردانی تقدیم کرده بود به اتمام رساند. دستجرانی بین سالهای ۶۹۴ تا دوره‌ای که سرانجام در سال ۶۹۶ مغرول و اعدام گردید دوبار رئیس الوزرا شده بود[۸].

در سال ۶۹۷ رشیدالدین به مقام وزارت منصوب شد. اما قطب‌الدین هنوز تا سال ۷۰۴ که کتاب «*فعلت فلا تلم*» را ـ که بیان نظریات خاص او در علم هیئت بود[۹] ـ منتشر کرد در تبریز به سر می‌برد و احتمالاً اندکی بعد از آنجا رفت. چنین می‌نماید که رشیدالدین ـ وقتی موقعیتش نزد ایلخان غازان تثبیت شد ـ نزد ایلخان رفته و شکایت کرده باشد که هر چند قطب‌الدین درویش و عالم دین است، سالانه مبلغ سی هزار درهم از خزانه مقرّری دریافت می‌دارد. غازان که کمی خسیس بود، با خرسندی تمام مبلغ آن را به دوازده هزار درهم

۱- سلاّمی، ص ۲۱-۲۲۰: جاء *بالا ولاد فی الرّوم*.
۲- *درةالتّاج*، «خاتمه»، قطب چهارم، باب دوم، فصل هفتم.
۳- ر.ک: همین کتاب، ص ۳۸.
۴- ابن فوطی، *تلخیص*، ج۴، بخش ۴ ص ۷۱۷. نظر آقای محمدتقی‌میر مبنی بر اینکه قطب‌الدین بلافاصله پس از بازگشت از مصر در تبریز اقامت گزیده با اطلاعات گوناگونی که محل اقامت او را در اواخر سال ۷۰۱ در آناتولی می‌داند مغایرت دارد. در واقع هیچ مدرک روشنی وجود ندارد که نشان دهد او پیش از سال ۷۰۱ در تبریز اقامت داشته است اما بعید نیست که در اوایل دههٔ ۶۹۰ در آنجا ساکن شده باشد.
۵- سبکی، ص ۲۴۸.
۶- بویل، ج۵، ص ۳۷۱.
۷- محمدتقی میر، ص ۹۷. یوسف اعتصامی و در جاهای دیگر؛ *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی در تهران* (تهران ۱۳۰۵ تا ۱۳۵۳)، ج ۲، ص ۲۸۹.
۸- شرح *قطب‌الدین*، ص ۹-۸؛ *درةالتّاج*، مقدمه مصحح، حرف هـ.
۹- کراوس، ص۵۰۸، ر.ک: پیوست ۳، شماره ۱۷.

کاهش داد[1]. در هر حال به نظر می‌رسد قطب‌الدین در ماه رجب سال ۷۰۵ در امیرنشین مستقل اسحاقیان در غرب گیلان در خدمت امیر دباج بوده و احتمالاً سال پیش از آن به آنجا رفته بوده است. کتاب *درّةالتّاج لغرة الدّباج* خود را که دایرةالمعارفی است فلسفی به این شاهزاده تقدیم کرد[2]. وقتی مغولان در آن سال حکومت دباج را ساقط کردند قطب‌الدین احتمالاً بسرعت به بغداد بازگشته بود.

بین سالهای ۷۰۰ و ۷۱۰ چند اثر دیگر نیز تصنیف کرد. در سال ۷۰۱ اولین شرح خود را بر کتابی معروف در زمینهٔ معانی و بیان از سکاکی با عنوان: *مفتاح العلوم* منتشر ساخت[3]. وقتی در گیلان بود شرح بر *تلخیص مفتاح العلوم* را که به قلم جلال‌الدین قزوینی نوشته شده بود نیز منتشر کرد. هدف از این شرح دوم آن بود که برخی از مشکلات طرح شده اما حل نشدهٔ قزوینی را در شرح و تلخیص او، مورد بحث و بررسی قرار دهد[4]. گویا در همین روزگار بود که به احتمال زیاد به عنوان کاری مقدس ـ تفسیر چهل جلدی خود را بر قرآن نوشت[5]. او نیز تفسیری در باب آیات مشکل قرآن و حاشیه‌هایی بر تفسیر زمخشری نوشت، و تا حدود سال ۷۰۰ این تحقیق ادامه داشت[6].

قطب‌الدین با اینکه مشاغل دولتی را ترک کرده بود محضر درس او مرکز گردآوری فضلا و طلاب بود. وی مدت کمی از وقت خود را صرف تدریس علوم عقلی و مدت بیشتری از آن را صرف کارهایی چون تدریس قرآن می‌کرد. در ماههای رمضان به رسم عادت به مسجد می‌رفت و حدیث نقل می‌کرد[7].

قطب‌الدین سرانجام ده هفته پس از اتمام سومین تصحیح خود از شرح بر *قانون* ابن سینا رخت از جهان بر بست. تاریخ وفات او را متفاوت ذکر کرده‌اند. بعضی آن را ۱۴رمضان، بعضی ۱۶، و بعضی آن را ۱۷ یا ۲۴رمضان سال ۷۱۰ هجری دانسته‌اند؛ اما به احتمال قریب به یقین تاریخ وفاتش در ۱۷رمضان آن سال یعنی مطابق با ۷ فوریه ۱۳۱۱ بوده‌است[8].

۱- مینوی، ص ۱۷۵.
۲- *درةالتاج*، مقدمهٔ مصحح، حروف أج، أخ، بخش نخستین، ج۱، ص ۹ به بعد.
۳- *مفتاح المفتاح*، ر.ک: پیوست ۳، شماره ۴۳.
۴- شرح *تلخیص المفتاح* ر.ک: پیوست ۳، شمارهٔ ۴۴.
۵- ر.ک: پیوست ۳، شماره ۴۰.
۶- به روایت *مفتاح المفتاح*، این اثر تمام نشد. محمدتقی میر، ص ۸-۱۰۷. ر.ک: پیوست ۳. شماره‌های ۳۸-۳۹.
۷- سلامی، ص ۲۲۴؛ ابن حجر، ج۴، ص ۳۴۰.
۸- خواندمیر، ج۳، ص ۱۹۷؛ ابن فوطی به نقل سلامی، ص ۲۲۷؛ ابن حجر، ج۴، ص ۳۴۰؛ حمدالله

قطب‌الدین چون مبلغ ۳۶۰۰۰ درهمی را که قرار بود برای نوشتن شرحی بر *قانون* به او بپردازند هنوز دریافت نکرده بود، و از طرفی او در آخرین دوران بیماری‌اش همهٔ ما ترک خویش را بخشیده بود به هنگام مرگ بسیار تنگدست بود. تأمین مخارج کفن و دفن او را خواجه عزّالدین طیبی بر عهده گرفت. او یکی از شاگردان قطب‌الدین و فرزند یکی از ثروتمندترین مردان فارس بود که مبلغ ۷۲۰۰ درهم بابت مخارج تشییع و فاتحه‌خوانی او پرداخت[1]. قطب‌الدین سرانجام در قبرستان معروف چرنداب، نزدیک مزار همشاگردی‌اش بیضاوی دفن شد[2].

شاگردان قطب‌الدین و تأثیر او

گویند قطب‌الدین از زمانی که زندگی خود را در سیواس آغاز کرد شاگردان بسیاری پرورش داد. دو نفر از آنان، به نامهای قطب‌الدین تحتانی و کمال الدین فارسی، هر یک به

مستوفی، *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نوائی (تهران ۱۳۳۶)، ص ۷۰۱؛ جلال‌الدین سیوطی، *بغیة‌الوعاة فی طبقات اللغویّین و النّحاة*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم (قاهره: مطبعة‌البابی الحلبی، ۱۳۸۴/۱۹۶۵)، ص ۲۸۲؛ طاشکبری‌زاده، *مفتاح السّعادة*، (حیدرآباد، ۱۳۲۸)، ص ۱۶۴. در پشت جلد نسخهٔ خطی *مفتاح العلوم* خطی که در دو جلد در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا مظبوط است تاریخ فوت او ۲۴ رمضان ۷۱۰ ذکر شده است. آقای محمد تقی میر ص ۱۷، با ذکر قطعه شعری تاریخ وفات او را هفدهم رمضان آن سال می‌داند. ابوالفداء و مستوفی نیزاین تاریخ را تأیید می‌کنند. از آنجاکه در شعر دقیقاً روز هفته هم ذکر شده است به احتمال زیاد باید در همین دوران اخیر سروده شده باشد. ابن فوطی دوست دیرینهٔ قطب‌الدین تاریخ آن را شانزدهم رمضان ذکر می‌کند که با توجه به تغییرات ماههای قمری خصوصاً در ماه رمضان، به احتمال قریب به یقین باید همین روز باشد.

[آقای محمدتقی میر می‌گوید: در یکی از کتب خطی دو بیت شعر در تاریخ فوت شخصی به نام قطب‌الدین آمده که چون سال و ماه فوت آن عیناً با سال و ماه فوت علامه قطب‌الدین مطابقت دارد به احتمال نزدیک به یقین در مرگ علامه شیرازی سروده شده است و آن دو بیت این است:

قطب فلک وجود آن جان جهان — چون قطب فلک ز چشم ما گشت نهان
در هفتصد و ده ز هجرت اندر تبریز — یکشنبه هفدهم ز ماه رمضان

ـ مترجم].

۱- محمد تقی میر، ۱۴-۱۷. ر.ک: پیوست ۳، شماره ۱۳. سعدالدین ساوجی، وزیر که قطب‌الدین کتاب خود را به او تقدیم کرد، به رغم آنکه ۶۰ میلیون درهم مالیات کسر آورده بود، این مبلغ را پرداخت کرد. او سال بعد به فرمان ایلخان [اولجایتو] به قتل رسید. سرانجام این پول بابت بازپرداخت دیون قطب‌الدین به مصرف رسید و باقیماندهٔ آن به شاگردان و وابستگانش داده شد. مینوی، ص ۸۳-۱۸۲.

۲- صفویان در قرن دهم قبر بیضاوی را با خاک یکسان کردند. بدین ترتیب گمان می‌رود قبر قطب‌الدین نیز در این روزگار از میان رفته باشد. *دایرةالمعارف ایرانیکا*، زیرنام "بیضاوی". درضمن، نظریهٔ مطرح شده در این مقاله ـ دایر براینکه قطب‌الدین احتمالاً در سال ۷۱۶ وفات یافته است ـ مبتنی بر نسخهٔ واحدی است و نمی‌تواند قابل اعتماد باشد.

ترتیب در حکمت و علم مناظر از اهمیت خاصی برخوردار بودند. قطب‌الدین دست کم در چهار مورد، محرک اصلی شاگردانش برای انجام کارهای بزرگ علمی بود. در زمینه فلسفه، مهمترین اثر، کتاب *محاکمات* تحتانی بود که او در آن احتجاجات فخر رازی و خواجه‌نصیر طوسی را در شرح بر *اشارات* ابن سینا مورد ارزیابی قرار داده است. قطب‌الدین همچنین کمال‌الدین را متوجه کتاب *المناظر* ابن میثم ساخت[۱].

قطب‌الدین شیرازی بدون تردید چهرهٔ ممتازی بود در بین شاگران خواجه‌نصیر در مراغه و به طور کلی برجسته‌ترین مرجع علوم عقلی در میان نسل خود به شمار می‌آمد. آثار نجومی‌اش ـ گر چه امروز[۲] بیش از گذشته تصور می‌شود که متعلق به اعضای اولیه مدرسه مراغه باشد چندین قرن در ترکیه، ایران و هند در حد وسیعی مورد توجه و استفاده قرار گرفته بود. از هرکدام از دو کتابش *نهایة الادراک فی درایة الافلاک* و *تحفةالشاهیة* بیش از سی نسخهٔ خطی موجود است. شرح بر *قانون فی الطب* ابن سینا نیز بسیار معروف بود و نسخه‌های فراوانی از آن استنساخ شد. نوشته‌هایش در باب مسائل دین اهمیّت کمتری داشت. فقط شرح بر *مفتاح* سکاکی او بسیار مورد استفاده قرار گرفته است. قطب‌الدین مرجع دینی مهمی به شمار نمی‌آمد.

معروفترین اثر فلسفی او شرح *حکمة الاشراق* است. این کتاب که جایگزین شرح شهرزوری شد همراه با حواشی ملاصدرا تاکنون مهمترین منبع برای مطالعهٔ *حکمةالاشراق* در ایران بوده است. کتاب *درّة التّاج* هر چند در حدّ وسیعی انتشار یافت اما هیچ‌گاه از نظر اهمیّت و اعتبار به سطح *حکمةالاشراق* نرسید. این موضوع تا حدی به این دلیل بود که فلسفه معمولاً به زبان عربی خوانده می‌شد. هر کتابی اغلب به صورت مجزا استنساخ می‌شد، خصوصاً نسخی که در مبحث ریاضی تألیف شده بود، اما این کتاب به منزلهٔ کتابی فلسفی برای ملاصدرا اهمیت داشت به گونه‌ای که چندین مرتبه از آن در کتاب *اسفار* خود نام برده است. با ظهور تمایلات ملی‌گرایانه نسبت به زبان فارسی در قرن بیستم، نام این

۱- ر.ک: پیوست۲ زیر، در خصوص جزئیات مربوط به شاگردان قطب‌الدین.

۲- ر.ک:

I. S. Kennedy, "Late Medieval Planetary Theory," *Isis* 57 (1966): 366, 371-77; Saliba, "Original Source" 3-6; Saliba, "The First Non - Ptolemaic Astronomy at The Maragyah Selhool," 571-72. See PP. 16, 22.

کتاب در متون درسی ادب‌فارسی پدیدار شده و لذا از این طریق توانسته است برخی از شهرت گذشتهٔ خود را باز یابد. خواندن این کتاب برای دانشجویان ایرانی الزامی نیست، اما مأخذ فلسفی مهمی در زبان فارسی برای مراجعه به آن به شمار می‌آید. از میان آثار کم اهمیت‌تر قطب‌الدین تنها حواشی او بر کتاب حکمة *العین* کاتبی در حد وسیعی انتشار یافت و این تنها بدین سبب بود که این حواشی در ضمن کتابی آمده بود که شرح پذیرفته شده‌ای بر این اثر بود.

نسل بعدی، قطب‌الدین را با عنوان علّامه می‌شناخت، این لقب به تعداد قلیلی از علما در نسلهای بعدی اطلاق می‌شد. در آثار بعدی اغلب از او فقط با این عنوان یا با عنوان علّامهٔ شیرازی، علّامهٔ قطب، ملاقطب یاد کرده‌اند. دوستان و شاگردانش در دوران پیری و پس از مرگش او را بسیار مدح کرده‌اند. به هر حال نام نیک او جاودان مانده است[1]. اهمیت و تأثیرات دیرپای فلسفی او در خاتمهٔ این کتاب مورد بحث قرار گرفته است.

۱- قطب‌الدین نیز فردی شوخ طبع و بذله‌گو بود، نوعی ملانصرالدین اما دانشور. لطیفه‌های او در آثاری مثل *دلگشای* عبید زاکانی و *لطائف الطوائف* فخرالدین علی صافی آمده است. بنابر سرگذشتی در کتاب اخیر (محمدتقی میر در ص ۳۵-۳۶ نقل کرده است) روزی قطب‌الدین به ضیافت شاه دعوت شد، شاه دستور داد قضیب گوسفندان را جداگانه طبخ کنند و آنها را در طَبَقِ سرپوشیده‌ای جلو قطب‌الدین بنهند. چنین کردند. وقتی چشم قطب‌الدین به آن افتاد و از محتوایش باخبر شد به خدمتکار گفت: «چرا غلط کرده‌ای و طبقی را که برای حرم ترتیب داده‌اند اینجا آورده‌ای.»

بخش دوّم

علم‌الانوار
ساختار و روش حکمة‌الاشراق سهروردی

شرح حکمة‌الاشراق

هر چند شرح *حکمة‌الاشراق* قطب‌الدین باید ثمرهٔ مطالعات آثار نخست وی بوده باشد، او این کتاب را در رجب ۶۹۴، در ۵۷ سالگی[۱] به اتمام رساند؛ یعنی چند سال پیش از کتاب مهم فلسفی دیگرش *درّة‌التّاج*. قطب‌الدین بر آن بود تا شارحی امین باشد ابهامات و نقایص تفسیرهای سهروردی را از آثار اصلی دیگر و شرحهای آنها برطرف زد، و توجه خاصی به تهیه متنی منقّح مبذول دارد[۲] به‌طور کلی این بود آنچه او کرد. قطب‌الدین قرائتهای مختلف، حاشیه‌هایی که بر متن زده شده و تفسیر موضوعاتی راکه به اختصار ذکر شده و یا اصلاً ذکر نشده بود می‌آورد. او فقط گاهی انتقاداتی بر دلایلی که نامتقن می‌داند وارد می‌سازد. از مقدمه‌اش می‌توان چنین حکم کرد که باید با بیشتر نظام فلسفی سهروردی موافق بوده باشد. او در موضوعات مورد علاقهٔ خاص خود، بویژه در زمینهٔ عالم مثال بتفصیل بحث می‌کند[۳].

قطب‌الدین از شرح متقدّم‌تر شهرزوری بر *حکمة‌الاشراق* و نیز از دایرة‌المعارف فلسفی او (شجرهٔ *الهیّه*) بسیار بهره برده است؛ دیْنی که خود بدان اعتراف نمی‌کند.

نظام فلسفی سهروردی

حکمة‌الاشراق مشتمل بر ۲۵۰ صفحه است. سهروردی این کتاب را در سال ۵۸۲ وقتی در حلب اقامت داشت نوشت. او می‌گوید که این اثر، اثری است باطنی و برای مریدانش نوشته شده است نه به منظور آشنایی دیگران با آن. پاره‌ای از آن مبتنی بر شهود یا بینش عرفانی است. درک کامل آن اختصاص به کسانی داشت که به مرتبه‌ای از فهم معنوی نایل

۱- بنابر فراغنامهٔ نسخهٔ خطی بورسه، نگاه کنید به مینوی، ص ۱۹۱.

۲- شرح *حکمة‌الاشراق*، ص۷.

۳- بسیاری از این موضوعات را در فصل ۴ همین کتاب مورد بحث قرار داده‌ایم.

آمده باشند. سهروردی روش کتاب خود را «اشراقی» می‌داند در مقابل «مشّایی» که معمولاً روش خاص حکمای اسلامی بوده و او خود آن را در آثار دیگرش به کار بسته است.

کتاب خود مشتمل است بر مقدمه‌ای در خصوص چگونگی تألیف آن و دو بخش اصلی‌اش عبارتند از: «در بارهٔ قواعد فکر» (منطق) و «انوار الهیّه» (طبیعیّات، فلسفه اولی و مابعدالطبیعه).

سی صفحهٔ نخست مبحث منطق از مقدمه‌ای ساده بر آن تشکیل می‌شود. هر چند در این مقدمه مطالب بدیعی وجود دارد تنها مطلب حایز اهمیت آن در اینجا انتقاد سهروردی از نظر ارسطو در خصوص تعریف حقیقی است. شصت صفحه باقیماندهٔ قسمت منطق به بحثی پیرامون مغالطات اختصاص دارد، امّا فی الواقع حمله‌ای است بر پاره‌ای از آرای مشایین ـ یعنی پیروان ابن سینا ـ که سهروردی از مخالفان آنان به شمار می‌آید. این بخش، عقاید ابن سینا راجع به وجود و اعراض، ماده و صورت، جوهر، وحدت و کثرت، تعریف، مثل افلاطونی و احساس را شامل می‌شود. در سطور زیر نشان داده‌ایم که هر یک از این موضوعات مسألهٔ عمدهٔ مورد اختلاف میان سهروردی و اسلافش بوده است.

قسمت دوم منطق[1] «فی الانوار الالهیّه» مشتمل است بر نظریهٔ خاص سهروردی و جزئی از اثر او را ـ که بیش از همه توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده است ـ تشکیل می‌دهد. سهروردی می‌گوید واقعیت هستی به چهار قسم تقسیم می‌شود: نورالانوار، انوار جوهریه، انوار عرضیه، و ظلمت. از این میان انوار جوهریه (انوار مجرّده) بر بقیه انوار تقدم دارند. بالاترین واقعیت، نورالانوار، یعنی خداوند است. از نور الانوار نور دیگری صادر می‌شود. از این انوار، انوار دیگر و نیز ظلمت ـ اعم از ظلمت جوهری و ظلمت عرضی ـ یعنی «برازخ» یا اجسام صادر می‌شوند. این انوار از نظر شدّت و ضعف و عارض بودن با یکدیگر تفاوت دارند. با تغییر و تحولّات پیچیده‌ای که میان انوار در مراتب مختلف به وجود می‌آید سلسلهٔ انوار طولیه ـ عقولی که با افلاک کواکب منطبق‌اند ـ و عقول عرضیه ـ انواری که از نظر شدت در یک مرتبه قرار دارند ولی از نظر اعراض با هم متفاوتند ـ صادر می‌شوند. سلسلهٔ انوار عرضیه همان است که افلاطون با عنوان «مثل» و حکمای قدیم فارس با عنوان «فرشته» از آن یاد کنند. به تدبیر آنهاست که انواع این کرهٔ خاکی محفوظ باقی می‌مانند.

۱- البته بحث انوار الهی مربوط به منطق نمی‌شود. سهروردی کتاب را چنین تقسیم‌بندی می‌کند: و مقصود نافی هذالکتاب ینحصر فی قسمین: القسم الاول فی ضوابط الفکر و فیه ثلاث مقالات. القسم الثانی فی الانوار الالهیة و نور الانوار و مبادی الوجود و ترتیبها و فیه خمس مقالات ـ مترجم.

سهروردی در قالب این مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر نور، راه حلهایی برای مسائل کلاسیک فلسفهٔ اسلامی ارائه می‌دهد ـ مسأله حقیقت هستی، ترکیب اجسام مادی، نفس ناطقه و بقای آن، اساس معرفت علمی و ماهیت نبوّت.

پژوهشهای جدید درباب حکمت اشراقی

بدین سان سهروردی از اصطلاحاتی غریب و نامأنوس در باب نور بهره می‌جوید تا کتاب *حکمةالاشراق* خود را از آثار دیگر فلاسفهٔ اسلامی متمایز سازد. با اینکه حکمای اسلامی اتفاق دارند که این کتاب نقطه عطفی مهمّ در فلسفه به شمار می‌آید، نه پیروان سهروردی، نه شارحانش و نه حتی خود او در آثار دیگرش این نوع زبان و اصطلاحات را به کار نمی‌برند، لذا پیدا کردن تأثیراتی را که او بر جای گذاشته امری دشوار می‌سازد. ما هرگاه از باب نمونه با اصطلاحات هگلی مواجه می‌شویم می‌توانیم تأثیر هگل را در آنها بیابیم، اما این امر معمولاً در مورد سهروردی ممکن نیست.

مقصود سهروردی را نمی‌توان بسادگی تشخیص داد. هانری کوربن برجسته‌ترین محقق غربی در فلسفهٔ سهروردی، بر عناصر عرفانی و باطنی او تأکید کرده است. کوربن و پیروانش زبان رمزی *حکمةالاشراق* را هستهٔ اصلی تفکر سهروردی دانسته‌اند. در این نوع تفسیر آثار متداولترش پیش درآمدی انتقادی به شمار می‌آیند که شاید مفید باشند اما در نهایت حایز اهمیت نیستند. مثلاً کوربن *حکمةالاشراق* را با این عنوان به زبان فرانسه ترجمه می‌کند[1]. *Le Livre de la theosophie orientale* و عمدتاً از زبان رمزی شرق، فجر و فرشته زردشتی سخن می‌گوید[2]. او به عمق محتوای فلسفی اندیشهٔ سهروردی و یا به پیوند *حکمةالاشراق* و آثار مشّایی آن روزگار کمتر توجه می‌کند. شرح قطب‌الدین در کنار چنین توجیه و تفسیری کم اعتبار می‌نماید چرا که تأکید و توجّه‌اش اساساً بر جنبه‌های صوری و معمولی *حکمةالاشراق* است.

پژوهشگرانی مثل فضل‌الرحمان و توشیهیکو ایزوتسو که بیشتر به مطالعهٔ فلسفهٔ اسلامی در دوره‌های متأخّر علاقمندند باسهروردی نیز سر و کار داشته‌اند، زیرا در آثار خود از او نام می‌برند و بر او خرده می‌گیرند. آنها با پیروی از حکمای متأخّر اسلامی او را جزئی از سنّت

۱- ر.ک: کوربن، اسلام ایرانی، ۲: ۱۹-۲، مجموعه *مصنفات*، ۵:۲ به بعد. او بعداً این کتاب را با عنوان *Le Livre de la Sagesse Orientale* ترجمه می‌کند.

۲- ر.ک: کوربن اسلام ایرانی، ۲: ۴۰ به بعد؛

عام ابن سینا دانسته و به جنبه‌های رمزی *حکمة‌الاشراق* کمتر عنایت کرده‌اند. آنان فی‌الواقع بیشتر مایلند از آثار مشّایی یا بخش اول *حکمة‌الاشراق* ـ که در آن آرای سهروردی در مقابل آرای مشّایی با وضوح بیشتری بیان شده است ـ سخن به میان آورند و سهروردی را نمایندهٔ اصلی قول به اصالت ماهیّت می‌دانند. این پژوهشگران به دلیل علاقه‌ای که به متفکران بعدی دارند، آثار یا تفکرات سهروردی را به طور منظّم مورد بررسی و تحلیل قرار نداده‌اند[۱].

سهروردی و قطب‌الدین در حکمة الاشراق

سهروردی در مقدمه کتاب حکمة‌الاشراق ساختار کتاب، جایگاه کلی آن در بین سایر و آثارش و ماهیت طرح خویش را توضیح می‌دهد. او همچنین چند کتاب، به گفتهٔ خویش به طریقهٔ مشّاییین، که مبانی اعتقادی آنها را خلاصه کرده تألیف نموده بود؛ بعضی از آنها قبل از *حکمة‌الاشراق* و بعضی دیگر در خلال آن نوشته شده‌اند. اما این کتاب با آثار مشّایی از چند وجه تفاوت دارد: ۱ـ مشتمل است بر علم الانوار و مسائل مربوط به آن ۲ـ از روشی بهتر و متفاوت استفاده می‌کند که مبتنی است بر شهود و تعقل[۲].

با این حال، سهروردی تأکید می‌کند که خواندن آثار مشّایی به منظور آماده شدن برای مطالعهٔ *حکمة‌الاشراق* ضروری است[۳]. قطب‌الدین شیرازی در مقدمهٔ شرح خود از آن تمجید می‌کند و می‌گوید: «حکمة‌الاشراق همان حکمت و اعتقاد شیخ است.» این کتاب «مفیدترین و با ارزش‌ترین بخش فلسفهٔ نظری و عالی‌ترین بخش حکمت ذوقی» را در خود دارد. «آنچه را سهروردی با یقین بدان رسیده است» خلاصه کرده و به طرح «مباحث

۱- ر.ک:

Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), 61,109-12;

فضل‌الرحمن، *فلسفهٔ ملاصدرا* (آلبانی: چاپ دانشگاه دولتی نیویورک، ۱۹۷۵)، ص ۱۰-۱۱، ۲۷، ۱۰۱-۹۹. آقای حسین ضیائی نیز کتاب در خور توجهی پیرامون منطق و معرفت شناسی سهروردی تألیف کرده است با این عنوان:

Knowledge and Illumination: A study of Suhrawardi's Hikmat al Ishraq (Brown University Judaic Studies Series 97) (Atlanta: Scholars Press, 1990).

۲- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰؛ شرح *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۵-۱۶.

۳- *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، ص ۱۹۴.

مشکل» می‌پردازد[۱]. او نیز مانند سهروردی به پیوند میان فلسفهٔ اشراق با حکمای قدیم فارس و یونان اشاره می‌کند[۲].

قطب‌الدین ادامهٔ آموزه‌های *حکمةالاشراق* را همراه با آثار عمدهٔ دیگر به عهده می‌گیرد. این آثار فی‌الواقع از جمله منابع او را در شرح بر این کتاب تشکیل می‌دهند. هر جا سهروردی از «علم الانوار» سخن می‌گوید قطب‌الدین از «مسائل دشوار» و غیره سخن به میان می‌آورد حاکی از آنکه این اثر به صورت منظّم با مسائل معمول فلسفه اسلامی ارتباط داشته است.

ساختار علوم بنابر منطق قدیم

حکمةالاشراق را به هر مفهومی ترجمه کنیم باز معنای «علم الانوار» را می‌رساند. سهروردی خود در مقدمهٔ کتابش برای توضیح محتویات کتاب دقیقاً از این عنوان استفاده می‌کند[۳]. او بخش دوّم کتابش را مشتمل بر علم تازه‌ای می‌داند که موضوع اصلی‌اش نور است.

در منطق قدیم، هر علم مجموعه‌ای است مدلّل و منظم از معلومات در باب موضوعی واحد. ابن سیناسه اصل را برای برهان و از آنجا، برای علم، ضروری می‌داند:

۱ـ *موضوعات*، که ماهیتشان را اگر بدیهی نباشند باید تعریف کرد. این موضوعات باید جنسی مشترک داشته باشند. بنابراین، آثاری که در حکمت اسلامی تألیف یافته اساساً با فصلی آغاز می‌شود که به توضیح مفاهیم بدیهی می‌پردازد[۴].
۲ـ *مسائل برهانی یا قضایا*، عوارض ذاتی هستند که وجودشان در موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد.
۳ـ *اصول*، که اعتبار آنها در حد ذات خود مورد قبول قرار می‌گیرد. اصول، قواعدی کلی هستند که به واسطهٔ آنها استنتاج صورت می‌گیرد: مثل این قضیه که تسلسل محال است[۵].

ابن سینا و پیروانش انواع مختلف اصول را از یکدیگر متمایز می‌سازند که از اصول بدیهی اوّلی گرفته تا حساسیّت و مقبولات را در بر می‌گیرد و هر یک در حدّ خاصی از یقین قرار دارند. علوم بر حسب روابط میان اصول خود با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند. یک علم

۱- شرح *حکمةالاشراق* ، ص۳.
۲- شرح *حکمةالاشراق*، ص۴، ر.ک: همین کتاب ص ۲۰-۲۱.
۳- *حکمةالاشراق*، ص ۱۰؛ شرح، ص ۱۶.
۴- ر.ک: همین کتاب ص ۸۶.
۵- ابن سینا، نجات، تصحیح ماجد فخری (بیروت: دارالآفاق الجدیدة، ۱۹۸۵)، ص ۱۰۴.

ممکن است اصول خود را از علم دیگری اخذ کند، مثل علم طب که اصول خود را از طبیعیّات می‌گیرد.

هر علمی بر بنیاد اصولی استوار است؛ خواه این اصول مستقیم به دست آمده باشد خواه از علم دیگری گرفته شده باشد. همچنین یک علم از تعاریف فراهم می‌آید، خواه تعریف به حد باشد خواه تعریف به رسم. این تعاریف صغری و کبرای قیاس را در برهان تشکیل می‌دهند. علومی که به موضوعی واحد می‌پردازند ممکن است در اصول با یکدیگر تفاوت داشته باشند. مثلاً طبیعیّات و ریاضیّات هر دو از جسم بحث می‌کنند، اما ریاضیات آن را مجرّد از ماده مورد بررسی قرار می‌دهد.

علم الانوار

علم الانوار در سنّت مشّایی علمی جدید بود، گرچه شاید نزد حکمای شرق پیشینه‌ای کهن داشت. موضوع آن نور است و ظلمت. اصول آن از دو نوع است: اصول درست مشّایی و مکاشفه یا ذوق.

اصول درست مشّایی شیخ اشراق بخش اول *حکمة‌الاشراق* را به منطق و فلسفهٔ مشّایی اختصاص می‌دهد و می‌گوید که آثار دیگرش به تفصیل اصول مشایی را مورد بحث قرار می‌دهند. در هیچ یک از آثارش همانند جلد دوّم از نور بحث نمی‌کند. با این حال وقتی موضوعاتی را که مخصوصاً «اشراقی» شناخته شده‌اند مورد بررسی قرار دادم، دیدم که در هر مورد آثار مشایی در پی نقطه نظرات اشراقی می‌آیند هر چند ممکن است انوار این گونه مورد بحث قرار نگرفته باشند. حکمای بعدی اسلامی این موضوع را درک کرده و بسهولت از آثار او بهره جسته‌اند.

با اینکه سهروردی روشها و مبانی مشّایی را در کل معتبر می‌داند[۱]، در برخی از نکات خاص ـ بویژه در اصول بنیادی ـ راه خود را از آنها جدا می‌سازد. بدین ترتیب اصول درست مشّایی می‌توانند به منزلهٔ مقدّمات در علم الانوار پذیرفته آیند. این مقدّمات هم شامل مسائلی می‌شود که عموماً مشّایین اختیار کرده‌اند مثل محال بودن تسلسل و هم شامل مسائلی می‌شود که سهروردی آرای مشّایین را بر اساس مبانی خود آنها اصلاح کرده است مثل اعتباری بودن وجود[۲].

۱- *حکمة‌الاشراق*، ص۱۳؛ شرح، ص ۲۶، ۵۶۳.

۲- ر.ک: همین کتاب، ص ۵۹-۵۷.

قطب‌الدین نظر سهروردی را در مورد حکمت مشّایی چنین خلاصه می‌کند:

> این همان حکمتی است که خدای بزرگ آن را بر اهلش منت گذارده و از نااهلش منع کرده است. نه آن حکمتی که مردم روزگار ما خود را وقف آن کرده‌اند. زیرا آن، با وجود اینکه سست بنیان است خود مورد جدال و نزاع و اختلاف است و فروع و مسایل آن در هم و پر از اباطیل و سخنان بیهوده است. از کثرت جدل و اختلاف مانند درخت بید بی بهره و بی ثمر است. بدین سبب است که با اشتغال در آن چیزی بر حاصل عمر افزوده نمی‌شود و هیچ شقیی با خواندن آن سعید نگردد بلکه جز نفرت از حق چیزی نمی‌افزاید و آدمیان را از حق و راه راست دور می‌کند. چه بسیاری را گمراه می‌سازد و چه بسیاری را رهنمون می‌شود... مضافاً بر اینکه اینان حکمت ذوقی را کلاً رها کرده‌اند و از اصول به فروع رفته‌اند و حتی حکمت بحثی را هم با ایرادهای بسیار و نقصهای بی‌شمار در واقع مطرود و مردود می‌دانند و یا اینکه خود را حکیم می‌دانند. این همه برای حب ریاست بوده است[۱].

ذوق و مکاشفه

علم الانوار قبل از هر چیز مبتنی است بر ذوق و کشف، هر چند سهرودی پس از آن برای معتقدات مبتنی بر این تجربهٔ عرفانی متوسل به دلایل عقلی شد. از نظر او قضایایی که بر بنیاد این کشف و ذوق نهاده شده قضایایی تجربی است. صرف‌نظر از براهین عقلی بعدی این قضایا با تجربهٔ حکمای پیشین که طریقهٔ عرفانی مشابه و نیز آرایی همطراز با آرای شیخ اشراق داشتند تقویت می‌شود[۲]. حکمای متقدم و متأخر هر چند در ارائه نظرات خویش با یکدیگر هماواز نبودند، در اصول بنیادی مثل توحید اتفاق‌نظر داشتند ـ گرچه ممکن بود در مسائل فرعی با یکدیگر اختلاف داشته باشند[۳].

سهروردی ارتباط میان تجربهٔ عرفانی و حکمت اشراقی را با ارتباطی که میان مشاهده و علم نجوم وجود دارد مقایسه می‌کند و چنین اظهار می‌دارد که بدون تجربهٔ عرفانی طالب در وادی شبهه فرو می‌رود[۴]. با این حال، تنها مشاهدات برای یک علم کافی نیست بلکه به بنیادی عقلی نیز احتیاج دارد. سهروردی *حکمة‌الاشراق* را به عنوان کتابی در زمینه فلسفه نوشت نه عرفان. هر چند که او گهگاه سخن از تجارب خویش به میان می‌آورد و به ارزش

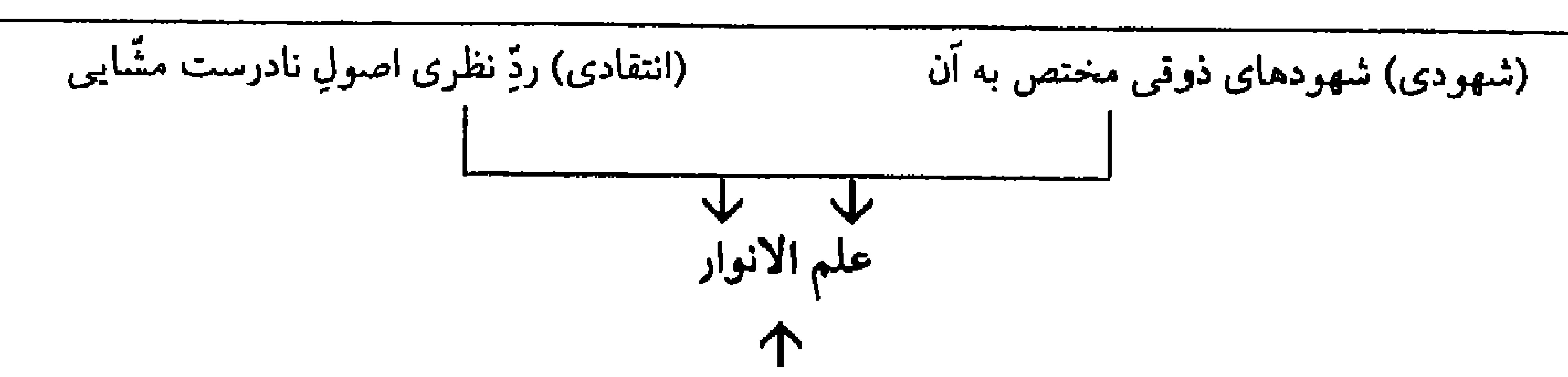
۱- شرح *حکمة‌الاشراق*، ص ۵.
۲- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰؛ شرح، ص ۱۶-۱۷.
۳- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰-۱۱؛ شرح، ص ۱۶-۱۷-۲۰-۲۱.
۴- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۳؛ شرح، ص ۲۶-۲۷.

حجیّت‌آور اجماع حکما جلب توجه می‌کند، براهین عقلیی راکه در پی تجربه‌های عرفانی - نه تجربه‌های فی نفسه - می‌یابد نیزنشان می‌دهد. نمودار ۲/۱ چکیده‌ای است از اصول بنیادین فلسفهٔ اشراقی.

زبان و رمزها

زبان و اصطلاحات *حکمة‌الاشراق*، همانند زبان معمول حکمای قدیم، رمزی است[۱]. شیوهٔ رمزی فلسفه را از نااهل حفظ کرده ذهن طالب را تیز می‌سازد. خواننده‌ای که در این کتاب مخاطب قرار می‌گیرد «طالب تألّه و بحث» است و «بارقه‌ای از نور الهی بر او تابیده است». وی مقدّمات حکمت مشّایی را خوب می‌داند[۲]. وانگهی، هر چند ممکن است صورتبندی رمزی یک سخن فی الواقع درست نباشد. مفهوم باطنی آن می‌تواند درست باشد[۳].

نمودار ۱ - ۲ مبانی خاص علم الانوار



فلسفهٔ اشراقی از شهود ذوقی به منزلهٔ سرچشمه‌ای برای هدایت و قاطعیّت در استنتاج قضایا استفاده می‌کند. برخی از اصول فلسفی و نتایجی را که مشّاییان بدان رسیده‌اند مردود می‌شمارد، و موضوع تحقیقی جدیدی - یعنی مفاهیم نور و ظلمت و صفات ذاتی و عرضی آنها - را مورد بررسی قرار می‌دهد. فلسفه اشراق با فلسفهٔ مشّاء در برخی از اصول معقول فلسفی مشترک است ولی با همهٔ موارد فرعی که فلسفهٔ مشّاء بدان می‌پردازد سر کار ندارد.

قطب‌الدین گاه به این اصطلاحات رمزی با عنوان «نظم‌الکتاب» یاد می‌کند، در برابر (النّظم یا القانون الطبیعی) -که به اصطلاحات رایج مشاییان مربوط می‌شود. مثلاً در توضیح عبارتی که سهروردی در آن بقای نفس را -به سبب آنکه نوری است مجرد- اثبات می‌کند،

۱- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰-۱۱-۱۲؛ شرح، ص ۱۷-۱۸، ۱۲، ۲۵.

۲- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۲-۱۳؛ شرح، ص ۲۵.

۳- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰؛ شرح، ص ۱۷-۱۸.

قطب‌الدین می‌نویسد: «این است تقریر برهان با توجه به نظم کتاب، و اما تقریر آن مطابق با قانون طبیعی...[۱]» سپس برهان را به شیوهٔ معمول‌تر ابن سینایی دوباره ذکر می‌کند.

زبان رمزی *حکمة‌الاشراق* فقط ضابطه‌ای نیست که در آن رموز اشراقی به جای زبان مشّایی به کار گرفته شده باشد. درست است که ارتباطی هماهنگ بین آنها وجود دارد ـ مثلاً برزخ برابر با جسم است ـ با این حال رمزهای اشراقی مورد نظر این علم است نه اصطلاحات مشّایی که با آنها توافق دارد. خصوصیات انوار مورد بحث است نه خصوصیات عقول یا هستی ـ چنانکه سهروردی به این نتیجه می‌رسد که معلولی بسیط می‌تواند از علتی مرکب پدید آید و این مثال را ذکر می‌کند که یک میز از چند نور روشن می‌شود. روش او در به کار گرفتن زبان رمزی تقریباً همانند استفاده از یک سری علایم ریاضی است که در اصل قابل تبدیل به مفاهیم بسیط‌ترند اما در عمل از نوعی استقلال برخوردارند و باب احتمالات ریاضی جدیدی را می‌گشایند[۲].

بدین ترتیب باید به ساختار بحث سهروردی در هر دو سطح توجه خاصی داشت، چه در زمینهٔ کارکرد مستقل رموز اشراقی او و چه زمینهٔ ارتباط منسجم آنها با مفاهیم فلسفهٔ مشّاء.

علم الانوار و فلسفهٔ مشّایی

از آنچه گذشت آشکار شد که علم الانوار را نمی‌توان جدا از فلسفهٔ مشّایی مورد ملاحظه قرار دارد (البته مقصود از مشّایی در اینجا به مفهوم ابن سینایی آن است). سهروردی در جایی از *حکمة‌الاشراق* اشاره می‌کند که محتوای این کتاب را می‌توان تقسیم کرد به: علم الانوار، آنچه مبتنی بر آن است، و مسائل دیگر. قطب‌الدین ذیل علم الانوار چند مورد را می‌افزاید که عبارت است از «معرفت مبدء نخستین، عقول، نفوس، انوار عارضی و احوال آن و به طور کلی هر چه با کشف و ذوق به دست می‌آید.»، «هر آنچه مبتنی بر علمِ الانوار است» شامل «قسمت اعظمی از علم طبیعی، علم الهی و عموماً بخش عظیمی از آنچه به تفکر به دست می‌آید.» آنچه نه از سنخ علم الانوار است و نه مبتنی بر آن «برخی از مسائل مربوط به طبیعیات و الهیات است[۳]».

مثلاً، او در شرح بر تقسیم علم به تصور و تصدیق می‌گوید که هر چند این تقسیم به علم

۱- شرح *حکمة‌الاشراق*، ص ۴۹۶؛ ر.ک: ص ۵۳۰.

۲- قیاس از ماست نه از سهروردی.

۳- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰؛ شرح، ص ۱۶.

حصولی مربوط می‌شود، باید دانست علم دیگری به نام علم اشراقی حضوری هم وجود دارد که تنها با حضور معلوم به نزد عالم حاصل می‌گردد، مثل علم باریتعالی، علم مجردات مفارق و علم ما به نفس؛ چه محال است که ما به واسطهٔ صورت دیگری به نفس خویش عالم باشیم[۱]. بدین ترتیب علم به ذات از جمله مسایلی است که بررسی آن مبتنی بر علم الانوار است.

طرح *حکمة‌الاشراق* تجدید بنای مبانی حکمت و استوار ساختن آن بر پایه‌های محکمتری از شهود عرفانی بود که تفکّر عقلانی آن را تأیید و هدایت می‌کرد ـ بگذریم از آنکه رسیدن به آن تنها برای کسانی که مایل بودند طریقهٔ عرفانی اشراقیان را پیش گیرند میسور بود. اما سهروردی روی هم رفته در صدد جایگزین ساختن فلسفه‌ای به جای فلسفهٔ مشّایی نبود؛ او فلسفهٔ مشّاء را به کسانی که از بینش عرفانی بی‌بهره بودند توصیه می‌کرد[۲]. گزافه‌گویی در باب عباراتی که شیخ اشراق خود را در آنها با حکمای یونان و حکمای شرق همداستان می‌داند درست نیست. حسین ضیائی نشان داده که فلسفهٔ سهروردی در *حکمة‌الاشراق* و آثار مشّایی‌اش مندرج است و پیوند ساختاری آشکاری میان حکمت اشراقی و فلسفهٔ مشّاء وجود دارد[۳].

چنانکه ارسطو می‌گوید، اصول اولیه هیچ علمی در خود آن علم ثابت نمی‌شود[۴]. علم الانوار جدید سهروردی مبتنی است بر اصولی که از معرفت و انتقادش از حکمت مشاء ناشی شده است. صورت و نتایج این علم البته مبتنی است بر تحقیق در موضوع آن و استنتاجهایی که از آن ناشی می‌شود. خلاصه، اصطلاحات و تعابیر این علم، به سبب ابهام موضوع آن، تقریباً به شکل رمزی به کار می‌روند.

ساختار حکمة‌الاشراق

گرچه قسمت اعظم منطق *حکمة‌الاشراق* چیزی جز چکیده‌ای از قواعد ضرروی استنتاج نیست، با این حال مشتمل بر فصلی در باب مثالهای مغالطات نیز می‌شود که در حقیقت فهرستی است از نکته‌گیریهای اصلی سهروردی بر فلسفهٔ مشاء. سهروردی در فصل سوم تحت عنوان «فی بعض الحکومات فی نکت اشراقیه» می‌گوید که در بعضی از قواعد نظر

۱- شرح *حکمة‌الاشراق*، ص ۳۸-۳۹.

۲- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۳؛ شرح، ص ۲۶.

۳- ضیایی، ص ۲، ۴، ۹-۱۱.

۴- *آنالوطیقای ثانی*، ج ۱، ص ۱-۳-۹.

می‌کند تا حق آشکار و نمونه‌هایی از بعضی مثالها در مغالطات روشن شود[۱]. این امر، در واقع مشتمل است بر انتقاد از فلسفهٔ ابن سینا و فهرستی از مهمترین عقاید باطل در فلسفهٔ اسلافش همراه با رد مفصل آنها. او در اینجا پایه‌های فلسفی را در هم می‌ریزد تا اساس مستحکمی را برای علم الانوار بیابد. از باب نمونه نشان می‌دهد که نظریهٔ مشاییین در خصوص تعاریف علم را غیر ممکن می‌سازد ـ مقصودش آن است که اساسی برای علم حضوری خود پی‌افکند. این بخش نیز مستقیماً و با حذف برخی از موارد غیر ضروری، اصول مثبت و لازم برای تشریح علم الانوار را فراهم می‌آورد، مثل تقسیم اشیا به واجب و ممکن. به نظر من آشکارا نشان می‌دهد که بدون تردید علم الانوار نمی‌تواند جدا از فلسفهٔ مشّاء مورد ملاحظه قرار گیرد و می‌توان آن را با اصطلاحات مشّایی بیان کرد. ما در جای خود به طرح این انتقادات از این نظر که با استدلالهای اصلی سهروردی ارتباط دارند باز خواهیم گشت.

هستی شناسی در حکمةالاشراق

سهروردی در بخش دوم کتاب *حکمةالاشراق* با عنوان «فی الانوار الالهیّه» به تشریح علم الانوار می‌پردازد. این بخش، از تقسیم متداول حکمت به طبیعیات، ریاضیات و ما بعدالطبیعه (یا تقسیم آن به فلسفهٔ اولی، طبیعیات، ریاضیات و ما بعدالطبیعه) تبعیّت نمی‌کند؛ تنها به این دلیل که از جملهٔ هیچ یک از آن علوم نیست بلکه علم جدیدی است که موضوعش انوار است. از این رو، قطب‌الدین متذکر می‌شود که این علم تنها شالوده بخشی از طبیعیات و بخشی از مابعدالطبیعه را تشکیل می‌دهد. کسانی که مایل‌اند مسائل دیگری را مورد ملاحظه قرار دهند به آنان توصیه می‌شود به آثار مفصّل و دیگر سهروردی رجوع کنند. نمودار ۲/۲ ارتباط بین مسائل فلسفهٔ مشاء و فلسفهٔ اشراق سهروردی رانشان می‌دهد.

مفهوم نور

برخی از حکمای متأخر اسلامی و شارحان جدید گاه چنین اظهار نظر کرده‌اند که سهروردی فقط نور را جایگزین وجود کرده است[۲]. درست است که ما در بعضی جاهایی

۱- *حکمة الاشراق*، ص ۶۱؛ شرح، ص ۱۷۱.

۲- از جملهٔ آنها، حکیم معاصر ایرانی، سیّد محمدکاظم عصّار است. ر.ک: سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۱۸۴، شماره ۲۷، تهران: ۱۳۶۱؛ و ایزوتسو: *Concept and Reality*, 144 - 45.

که انتظار داریم با بحث از وجود[1] برخورد کنیم با نور مواجه می‌شویم. اما من با این همسان‌سازی با احتیاط برخورد می‌کنم، علی‌الخصوص که سهروردی هر گونه مصداقی برای وجود را در خارج از ذهن صریحاً انکار می‌کند.

نمودار ۲ ـ ۲ ارتباط میان اصول فلسفهٔ مشّاء و اشراق

		با عنوان	مثال
	نه در قالب تعریف ونه وجود (مابعدالطبیعه)	اصول باطل مشّایی	خداوند وجود محض است
		اصول درست مشّایی	خداوند بدون واسطه علت جسم نیست
		اصول اشراقی	مثل افلاطونی موجودند
شیء	در قالب تعریف وجود (طبیعیات)	اصول باطل مشّایی	اجسام مرکب از ماده و صورت‌اند
		اصول درست مشّایی	افلاک حرکت دوری دارند
		اصول اشراقی	اجسام مقدار صرف‌اند
	درقالب وجود نه تعریف (ریاضیات)	اصول درست مشّایی	قضیهٔ فیثاغوری

فلسفهٔ اشراق ـ علم الانوار ـ وجوه مشترکی با فلسفهٔ مشّاء دارد. برخی از نتایج فلسفهٔ مشّاء مبتنی است بر اصول باطل و بدین ترتیب مردود است. آن قسمت از نتیجه‌گیریهای فلسفهٔ مشّایی را که مبتنی است بر اصول درست باید پذیرفت. خلاصه، بعضی از حقایق فلسفی هستند که کشف آنها تنها از راه اصول فلسفهٔ اشراق ممکن است. فلسفهٔ اشراق با قسمت اعظم طبیعیّات (یعنی مسائل مربوط به نفس و جسم مادی) و بخشی از الهیات عقل (یعنی مابعدالطبیعه، بخصوص مباحث مربوط به خدا و فرشتگان) ارتباط پیدا می‌کند. علم الانوار به برخی از جنبه‌های طبیعیّات با مابعدالطبیعه نمی‌پردازد و به هیچ وجه با ریاضیات سر و کار ندارد.

لذا قطب‌الدین با آنکه می‌گوید نسبت نور به ظلمت مانند نسبت وجود به عدم و نسبت ظهور به خفاست[2] نور را با وجود یکی نمی‌داند؛ و جای دیگر که نور را مساوی با وجوب و ظلمت را مساوی با امکان می‌داند[3] (هر چند خواهیم دید که به معنای دقیق کلمه چنین نیست) گذشته از آن، ظلمت، به صورت اجسام، وجودی کمتر از نور ندارد. این سؤال که

۱- مؤلف و نیز کسانی که این مطلب را نوشته‌اند حاشیهٔ ملاصدرا بر *شرح الاشراق* را مطالعه نکرده‌اند. اولین بار ملاصدرا وجود را مساوی با نور دانست و گفت تمام احکامی که بر وجود صادق است شیخ اشراق آنها را بر نور حمل می‌کند ـ مترجم.

۲- *شرح حکمة‌الاشراق*، ص ۸۴-۲۸۳.

۳- همان، ص ۱۸.

چرا سهروردی نور را مفهومی مابعدالطبیعی نشان می‌دهد باید از چند وجه به آن پاسخ داد: ذوقی، رمزی و انتقادی.

ذوقی. سهروردی می‌گوید که حقایق علم الانوار در مرتبهٔ نخست از شهود ذوقی سرچشمه می‌گیرند. مثلاً افلاطون می‌دانست که اساس کل حقیقت نور است زیرا از راه مشاهده به آن رسیده بود[1]. این حقیقت در صورتی برای ما روشن می‌شود که بدانیم مقصود از نور در اینجا چیست؟ سهروردی در *حکمةالاشراق*[2] می‌گوید که نور مجرّد تنها شبیه به نور جسمانی است[3]. از دیدگاه نور مجرد نور جسمانی تنها نوری است عارضی. بعلاوه او شهود ذوقی را، به تنهایی، ضامن اعتبار توجیه عقلانی آن شهود و یا حتی ضامن حفظ یقین عارف در این تجربه نمی‌داند. شخصی که در صدد ترسیم نقشه‌ای برمی‌آید نمی‌تواند تنها بر رأس قلّه‌ای بالا رود و برای ترسیم آن پهنهٔ دشت را ببیند بلکه باید به دشت بازگردد و همراه با ابزارهای مخصوص، فاصله‌ها، جهتها و ارتفاعات را نیز مشخص سازد. اهالی آن دشت نمی‌توانند تنها حکم نقشه‌کش را بپذیرند. بلکه همچنین باید درک کنند که علایم آن نقشه چگونه نشانه‌هایی را که می‌شناسند مشخص می‌کند[4]. *حکمةالاشراق* فلسفه است نه عرفان. سهروردی براهین عقلی شهودات خود را هم برای یقین مداوم خود و تبیین صحیح این شهودات و هم برای هدایت کسانی که فاقد چنین تجربه‌ای هستند طرح می‌کند.

رمزی. دانستن این نکته که نور «رمز» است تنهامعنای حقیقی آن را مورد تردید قرار می‌دهد. اگر آن را به تنهایی مورد ملاحظه قرار دهیم می‌بینیم‌که در واقع این موضوع بدور انداختن اصطلاحات متداول فلسفهٔ مشاء و شاید بتوان گفت در هم ریختن اساس آن فلسفه‌ها است. نور، یادآور این آیه قرآنی است «الله نورالسموات و الارض[5]». اما صرف نظر از اینکه این رمز تا چه حد می‌تواند در سطحی دینی، تاریخی و سحرآمیز یادآور حقایق باشد، باید گفت که این موضوع در فلسفه حایز اهمیت نیست مگر آنکه ارتباطی منسجم با مفاهیم علمی و فلسفی بدان داده شود و ساختار و مناسباتش مورد تحلیل قرار گیرد. اگر علم الانوار سهروردی از نقطه عطفی واقعاً فلسفی حکایت دارد باید دانست که این امر در

۱- *حکمةالاشراق*، ص ۶۵-۱۶۲؛ شرح، ص ۸۱-۳۷۸.

۲- این عبارت را در صفحه‌ای که نویسنده به آن ارجاع داده است نیافتیم. شاید مقصود نویسنده این عبارت سهروردی بوده است: «فی ان النور المجرد لا یکون مشاراً الیه بالحس.» ـ مترجم.

۳- *حکمةالاشراق*، ص ۱۱۰؛ شرح، ص ۹۰-۲۸۹.

۴- تمثیل از ماست نه از سهروردی.

۵- قرآن ۳۵/۲۴.

تصویری که او از حقیقت برای ما ترسیم می‌کند انعکاس می‌یابد. علم الانوار باید در آنچه ما حقیقی می‌انگاریم، در آنچه می‌توانیم علم به دست آوریم، در ساختار جهان و یا به وجهی دیگر، تفاوتهایی قایل شود. این موضوع در جای خود برای ما روشن خواهد ساخت که چرا سهروردی حکمت را با رمز نور آغاز کرده است.

انتقادی. اگر خرده‌گیریهای سهروردی از حکمت قدیم در باب وجود را مورد ملاحظه قرار دهیم، می‌توانیم به این پرسش پاسخی منفی بدهیم. بعلاوه، این خرده‌گیریها اساس برخی از اصول اولیهٔ علم الانوار را بی‌افکنده است.

بر طبق منطق قدیم، تبیین هر علمی با روشن ساختن مفاهیم موضوعات آن ـ مسألهٔ برهان در کار نیست بلکه مسألهٔ تعریف است، خواه تعریف به حد باشد خواه به رسم ـ و نیز با اصول اولیهٔ آن که از علمی دیگراخذ شده باشد آغاز می‌شود[1]. بدین ترتیب، می‌توان به این سؤال که چرا سهروردی واقعیت را بر حسب نور توضیح می‌دهد به دو وجه پاسخ داد: ابتدا پاسخی منفی و آن از طریق بررسی خرده‌گیرهای او بر فلسفهٔ مشّاست که جزئی از مقدمهٔ منطق *حکمة‌الاشراق* را تشکیل می‌دهد و دیگر پاسخی استقرائی؛ زیرا ساختار و مستلزمات این علم از بررسی مفاهیم و اصول مورد استفاده او به دست می‌آید.

بنابراین، پس از تحلیلی مقدماتی از مفهوم نور به بررسی برخی از خرده‌گیریهای سهروردی از فلسفهٔ مشّاء می‌پردازیم. سپس نور، ظلمت و مفاهیم مربوط به آنها را که موضوع این علم را تبیین می‌کنند مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، و بالاخر به بحث در باب قضایای علم الانور خواهیم پرداخت و توضیح خواهیم داد که چگونه این قضایا با فلسفهٔ مشاء ارتباط پیدا می‌کنند.

توضیح مفاهیم نور و ظلمت

بر طبق منطق قدیم، موضوع هر علمی از طریق مفاهیمی دانسته می‌شود که آن مفاهیم ممکن است کسبی یا بدیهی باشند. بدین ترتیب مفاهیم اصلی هر علم اساسی باید اوصاف بدیهی عوارض ذاتی موضوعات آن علم باشد. این مفاهیم از نظر سهروردی دقیقاً قابل تعریف نیست ـ در هر حال او در اینکه تعریف حقیقی مشّایی کاربرد چندانی داشته باشد تردید می‌کند ـ هر چند می‌توان آنها را به رسم تعریف کرد یا فقط آنها را مورد اشاره و تنبیه

۱- ابن سینا،*نجات*،ص ۱۰۸ به بعد.

قرار داد.

گفتار اول بخش دوم *حکمة‌الاشراق* به شرح مفهوم نور می‌پردازد:

> إن کان في الوجود ما لا یحتاج الی تعریفه و شرحه فهوالظاهر، و لا شئ أظهر من النّور، فلا شئ أغنی منه عن التعریف[۱].

در اینجا برهان اقامه نمی‌شود بلکه توصیفی از مفهومی که اساس علم را تشکیل می‌دهد به عمل می‌آید ـ که در این مورد «ظاهر» است (دقت شود، نه ظاهر ساختن). این موضوع به منزلهٔ نقطهٔ شروع، حایز اهمیت است. معمولاً آثار فلسفی اسلامی با عباراتی از این قبیل آغاز می‌شود:

> انّ الموجود، و الشئ، و الضروری، معانیها ترتسم في الذهن ارتساماً اولیّاً، لیس ذلک الارتسام مما یحتاج الی ان یجلب باشیاء اعرف منها[۲].

قطب‌الدین بحث خود را در فلسفهٔ اولی و امور عامه چنین آغاز می‌کند:

> (وجود) تحدید او ممکن نیست، چه او بدیهی التصورست، و هیچ چیز اعرف از او نیست، تا تعریف وجود بآن چیز کنند[۳].

در آثار مشّایی سهروردی نیز تعابیری مشابه آن آمده است[۴]. خواهیم‌دید که سهروردی با استوار ساختن مابعدالطبیعه‌اش بر پایهٔ آنچه ظاهر است نه بر پایهٔ مفاهیمی چون شئ، موجود یا ضرورت به بحث در بارهٔ ساختار حقیقت ـ به گونه‌ای که ما آن را تجربه می‌کنیم ـ می‌پردازد. او فلسفهٔ خود را با بررسی نحوهٔ ساختار علم مفهومی ما از واقعیت آغاز نمی‌کند چنانکه به نظر او ابن سینا و پیروانش بر این راه رفتند. او معلوم‌ترین تجربه‌ها را مبنای کار خود قرار می‌دهد نه عامترین مفاهیم را. این اختلاف نگرش اساس عقاید خاص سهروردی را در باره مابعدالطبیعه و معرفت شناسی تشکیل می‌دهد.

دورشدنش از فلسفهٔ متعارف هم مبتنی است بر بینش ذوقی او و هم بر خرده‌گیریهای فلسفی‌اش از نظریهٔ مشاء. او در سرتاسر نوشته‌هایش حقیقت نخستین رابه وجودات عینی‌ای که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند نسبت می‌دهد، نه بـه آنچه اعتبارات عقلی

۱- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰۶؛ شرح، ص ۸۴-۳۸۳.

۲- ابن‌سینا، *الهیّات شفا*، چاپ ابراهیم‌مذکور (قاهره: هیئةالعامة لشئون المطابع‌الامیریه، ۱۹۶۰) ص ۲۹.

۳- درّة التّاج، بخش نخستین، ج ۳، ص ۱.

۴- *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۴، ۱۲۵، ۱۹۹.

می‌خوانداز قبیل: وجود، وحدت، ماده، صورت و غیره. سهروردی گهگاه به طرح قضایایی می‌پردازدکه از این بینش اشراقی حکایت دارد، یعنی قضایایی که مبتنی است بر بینش ذوقی این امر از جهاتی در واقع مشایی‌تر از مکتب نو افلاطونی ابن سینایی است که او به انتقاد از آن می‌پردازد ـ هر چند نظرش در باب آنچه می‌تواند بی‌واسطه معلوم واقع شود تقریباً با نظر ارسطو تفاوت دارد.

او خرده‌گیری‌اش را بر فلسفهٔ مشّاء در توضیح این اعتبارات عقلی[۱] بیان می‌دارد. سهروردی عقیده دارد که مفاهیمی چون وجود محض، ماهیت محض، شیئیت، حقیقت، ذات، وحدت، امکان، وجوب، جوهر بودن و رنگ اعتباراتی عقلی هستند که هیچ واقعیتی خارجی با آنها منطبق نیست. الوان خاص، اشیای واحد جزئی، و موجودات متشخّص البته وجود دارند؛ اما رنگ کلی، وحدت کلی، و وجود کلی فقط مفاهیمی ذهنی هستند و بس. این دیدگاه به نوبهٔ خود بر بنیادی عرفانی استوار است ـ وجهه نظری اصولی نسبت به واقعیت که عموماً به معتقدات او اختصاص دارد. دیدگاه خاص او به نظریهٔ اصالت ماهیت معروف شده است. تا جایی که ما می‌دانیم این اصطلاح در آثار خود سهروردی نیامده است. بهتر بود اصالت اعیان خوانده می‌شد چراکه این آگاهی عمیقی است از حضور بی‌واسطه و محسوس اشیای عینی خاص، خواه حسّی باشند و خواه معنوی؛ و نیز عدم اعتقاد به هر گونه جوهر مابعدالطبیعی مثل وجود، ماهیت، جوهریت، ماده و صورت[۲].

قطب‌الدین نتیجه استنباط سهروردی از وجود را به اختصار چنین بیان می‌دارد:

> فی نزاع بین اتباع المشّائین الذّاهبین الی انّ وجود الماهیات زائد علیها فی الاذهان و الاعیان و بین مخالفیهم الصائرین الی انّه یزید علیها فی الاذهان لا فی الاعیان[۳].

نظری که سهروردی به اتباع مشّایین نسبت می‌دهد این است که چون ما می‌توانیم ماهیت را تصور و در وجود خارجی آن شک کنیم لذا باید در اعیان تمایزی حقیقی بین وجود

۱- مقصود از اعتبارات عقلی مفاهیمی است که ذهن آنها را به حقیقت اطلاق می‌کند اما هیچ گونه مصداق خارجی ندارند. نظیر اعتبارات فقهی؛ آنچه برای آسایش پذیرفته می‌شود اما در واقع وجود خارجی ندارد. تقریباً معادل است با معقولات ثانیه در منطق کلاسیک اروپایی و جهان اسلام. گرچه به تصور ما معنایی زاید بر آن نیز دارد، بدین ترتیب که به این مفاهیم به گونه‌ای غیر جایز شیئیت مادی داده می‌شود.

۲- نقش اعتبارات عقلی به صورت مفاهیم در فصل سوم این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است.

۳- شرح حکمة‌الاشراق، ص ۱۸۲.

و ماهیت وجود داشته باشد[۱]. وانگهی، نظر مشایین مبنی بر اینکه وجود عامترین اشیاست دلالت بر آن دارد که ماهیت نمی‌تواند با وجود یکی باشد[۲]. این گروه از مشّایین تمام سیستم مابعدالطبیعی خود را بر بنیاد چنین مفهومی از وجود بنا نهاده‌اند[۳]. او می‌گوید این فهم متداول از دیدگاه مشّایین بود.

سهروردی در مخالفت با این نظر دو بحث عمده مطرح می‌کند. ابتداء اگر بین جوهر خارجی و وجود آن تمایز حقیقی وجود داشته باشد، در این صورت چنانچه جوهر به واسطهٔ وجود خودش موجود شده باشد، به سبب امری عارضی موجود شده است و بدین ترتیب ماهیت باید به وجهی قبل از وجود خود موجود باشد. دوم آنکه، اگر در خارج واقعاً میان وجود و ماهیت تمایزی باشد، وجود آن باید وجود داشته باشد و وجود آن موجود هم باید وجود داشته باشد الی غیرالنهایة. دلایلی که بر آن اقامه می‌شود دقیق است و سهروردی در چند جا از آثارش و به اشکال گوناگون آنها را بازگو می‌کند[۴].

باید پرسید که آیا این نکته‌گیریها با آنچه واقعاً ابن سینا ـ که آشکارا هدف اصلی این حمله است ـ و پیروانش گفته‌اند هیچ گونه ارتباطی دارد یا خیر؟ بدون تردید ابن سینا نتوانسته است مفهوم و حقیقت وجود را با دقت‌نظری همانند حکمای بعدی که از خرده‌گیریهای سهروردی نیز آگاه بوده‌اند تشخیص دهد. قطب‌الدین در حقیقت مشّایین را متهم می‌کند که در برابر هر تمایز ذهنی یک تمایز واقعی فرض می‌کنند[۵]. قونوی نیز در مکاتبه‌اش با

۱- *حکمة‌الاشراق*، ص ۶۵؛ شرح، ص ۸۶-۱۸۵.

۲- *حکمة‌الاشراق*، ص ۶۴-۶۵؛ شرح، ص ۱۸۳-۱۸۴.

۳- *حکمة‌الاشراق*، ص ۶۷؛ شرح، ص ۹۱-۱۸۹. سهروردی می‌افزاید که در سنت مشاء از وجود به گونه‌ای دیگر نیز تعبیر شده است؛ تعبیری که احتمالاً قابل قبول‌تر است اما اتباع مشایین در این خصوص چیزی نمی‌گویند بلکه بر آنچه خود درک نمی‌کنند اصرار می‌ورزند. وی دقیقاً مشخص نمی‌کند که چه کسی به این تعبیر بهتر قایل بوده است.

۴- *حکمة‌الاشراق*، ص ۶۴-۷۲؛ شرح، ص ۱۸۲-۲۰۲؛ *مجموعه مصنّفات شیخ اشراق*، ج ۱، ص ۲۱-۲۶، ۷۱-۳۴۰.

۵- شرح *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۸۵: مثلاً وقتی قطب‌الدین از وجود، ماهیت، وحدت و غیره با عنوان: اموری عام در همهٔ مفاهیم یاد می‌کند، ابن سینا از معانی عام در همهٔ موجودات سخن می‌گوید. ر.ک: همین کتاب، ص ۸۷.

[صورت استدلال در شرح قطب‌الدین و شهرزوری از این قرار است: مشایین استدلال می‌کنند که وجود در خارج زاید بر ماهیت است؛ زیرا ما ماهیت را بدون وجود تعقل می‌کنیم و چه بسا که در وجود ماهیت پس از تعقل آن تردید داشته باشیم و هر یک از وجود و ماهیت را می‌توان بدون دیگری تعقل کرد. پس این دو در خارج با یکدیگر تغایر دارند. مخالفان آنها نیز عیناً با متوسل شدن به همین استدلال پاسخ آنان را داده‌اند و گفته‌اند که

خواجه‌نصیر طوسی از او می‌پرسد که آیا تمایز میان وجود و ماهیت از تمایزی حقیقی در اعیان حکایت دارد[۱]؟ خواجه نصیر طوسی در شرح *اشارات* منکر آن می‌شود[۲] اما فی الواقع چنین تمایزی در آگاهیهایی که سهروردی در انتقاد از فلسفهٔ مشاء به دست می‌دهد صورت گرفته بود.

چون سخن ابن سینا در باب تمایز میان وجود و ماهیت همیشه روشن نبود حکمای بعدی به ایضاح آن پرداختند. این تحّول در شرق خصوصاً به یاری شهاب‌الدین سهروردی صورت گرفت.

توماس آکوئینی به تبع ابن رشد از تعالیم ابن سینا چنین برداشت کرده بود که او وجود را عارض بر ذات می‌داند. این برداشت افراطی‌تر از نظر خود ابن سینا بود[۳]. در نتیجهٔ این دیدگاه مجادله‌ای سخت در فلسفهٔ لاتین قرنهای سیزدهم و چهاردهم میلادی به وجود آمد، از این قرار که آیا تمایزی حقیقی میان ذات (کم و بیش معادل با ماهیت مورد نظر سهروردی) و.وجود هست یا خیر؟ آکوئینی وجود چنین تمایزی را قبول داشت اما برخی دیگر مثل دانزسکوتس[۴] آن را رد می‌کردند. دست کم یکی از فیلسوفان به نام جیلز رومی

اگر وجود در خارج زاید بر ماهیت باشد به تسلسل خواهد انجامید؛ به این ترتیب که وجود این موجود هم ـ مانند وجود ماهیت که شما به آن استدلال کردید ـ بالضروره زاید بر آن خواهد بود. مثلاً ما در وجود عنقا در خارج شک می‌کنیم و می‌گوییم که آیا عنقا در خارج وجود دارد یا خیر؟ پس اگر این دو وجود ـ یعنی وجود عنقا و وجود وجودش ـ با یکدیگر متحد باشند، محال است یکی از آن دو وجود تعقل شود و دیگری مورد شک قرار گیرد ـ مثل آنچه در باب ماهیت و وجودش گفتید ـ سپس از وجود وجود سؤال شود الی غیرالنهایه... و این محال است. پس وجود در خارج عین ماهیت و در ذهن زاید بر آن است ـ مترجم].

۱- چیتیک، «عرفان در برابر فلسفه...»، ص ۹۹.

۲- ایزوتسو آن را در *Concept and Reality*، ص ۱۰۹ ذکر کرده است. وی چنین استدلال می‌کند که سهروردی نظر ابن سینا را بد فهمیده است؛ او راباید از قایلان به اصالت وجود دانست. همان مأخذ، ص ۱۲-۱۰۹.

۳- ر.ک:

Commentary on the Metaphysics of Aristotle, tr. John P. Rowan, Library of Living Catholic Thought (Chicago: Henry Regnery Co, 1961), Secs. 556, 558.

سید حسین نصر می‌گوید نظر سهروردی نیز همین بود، اما این گفته درست نیست.
نگاه کنید به *سه حکیم مسلمان*، ص ۶۱.

۴- دانز سکوتس، جان (John Dunz Scotus) ف ۱۳۰۸، فیلسوف مدرسی، از مردم بریتانیای کبیر یا ایرلند و از فرانسیسیان بود. وی مؤسّس نحله سکوتیسم (Skotism) در مقابل نحلهٔ تومیسم (توماس آکوئینی) است. پیروان سکوتس معتقد بودند که فلسفه خادم دیانت نیست، بلکه دیانت باید تابع تعقل باشد؛ بسیاری از مسائل الهیات به برهان در نمی‌آید و در آنها جز توسّل به ایمان چاره نیست. سکوتس در اثبات ذات خدا بیش از

[۱۲۷۴-۱۳۱۶م] بر این باور بود که نه تنها تمایزی میان ذات وجود هست، بلکه این دو در واقع قابل تفکیک از یکدیگرند. به نظر او این عقیده برای دفاع از اعتبار الهیات حایز اهمیت است[1]. خرده‌گیریهای سهروردی، که مبتنی بر این فرض بود که ابن سینا بین ماهیت و وجود تمایزی واقعی و ذهنی قایل است، بی‌تردید بر فهم توماس آکوئینی از فلسفهٔ ابن‌سینا تأثیر داشت.

نور واقعیت اصلی است

سهروردی اشیا را تقسیم می‌کند به آنچه در حقیقت نفس خود نور و ضوء است و آنچه در حقیقت نفس خود نور و ضوء نیست. و هر یک به تعبیر او یا مستغنی و قائم به ذات هستند، و یا عارضی هیئتی برای غیر. در نتیجه حقیقت به چهار قسم تقسیم می‌شود ۱ـ نور مجرد یا نور محض ۲ـ نور عارض، که یا قائم است به انوار مجرده و یا به اجسام. ۳ـ برزخ یا جوهر غاسق، یعنی اجسام ۴ـ هیئات ظلمانیّه، یعنی اعراض در انوار مجرد یا اجسام مادی (نمودار ۳-۲). نور مجرد علت سه قسم دیگر است[2].

نور، به گونه‌ای که برخی پنداشته‌اند، تنها بدیلی برای وجود نیست. علم الانوار به بحث در باب «انوار» می‌پردازد و نه نور. انوار مجّرده جزئی و موجوداتی عینی هستند که بالذات ظاهر بنفسه و علت ظهور اشیای دیگرند. بدین ترتیب این انوار را باید «موجودات» خواند و نه «وجود». آنها جوهر فرد ـ عوالم واقع در خلأ ـ هستند نه امواج اقیانوس وجود.

بعلاوه، گرچه همه اشیا معلول انوارند اما جملگی دارای نور نیستند. اجسام و عوارض ظلمانی آنها نیز نور نمی‌باشند، گرچه در نهایت به عللی مجرد منتهی می‌شوند. در هر حال، نور اصل پیوند متقابل اشیا با یکدیگر است. قطب‌الدین در حالی که به شرح و تفسیر کلام سهروردی می‌پردازد، تعریفی (به رسم نه به حد) از نور به عمل می‌آورد و می‌گوید «نور جلی فی نفسه و مظهرلغیره» است و یا به تعبیری ساده‌تر عبارت است از «ظهور و زیادت

توماس به برهان علم‌الوجودی قدیس آنسلم اهمیت می‌دهد. پیروان سکوتیسم در افکار کاتولیکی تأثیر فراوان داشته‌اند. او همچنین شرحی بر کتاب مقدس و فلسفهٔ ارسطو نوشته است ـ مترجم.

۱- برای بررسی بیشتر، ر.ک:

New Catholic, Encyclopedia, 1967, ed., S.V. "essence and existence" by J.C. Taylor.

۲- *حکمةالاشراق*، ص ۹-۱۰۷؛ شرح، ص ۸۸-۲۸۴. نور فی نفسه، نور مجرد خوانده می‌شود زیرا از ماده مستغنی است.

آن»[1]. اشیا بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند چون بالذات برای یکدیگر ظهور دارند و به واسطهٔ چیزی که خود ظهوری ذاتی دارد ظاهر برای یکدیگر خلق شده‌اند. با این حال، اشیا بالذات در استقلال و تشخص وجودی خود باقی‌اند.

نمودار ۳ - ۲مراتب موجودات

	نور در حقیقت نفس خویش	غیر نور در حقیقت نفس خویش
مستقل (قائم به ذات)	انوار محض یا مجرده (عقول)	جواهر غاسق یا برازخ (اجسام مادی)
غیر مستقل (عارض در غیر)	انوار عارضی یا هیئات نورانی (انوار جسمانی و برخی اعراض در عقول و نفوس)	هیئات ظلمانی (نه مقولهٔ عرضی در اجسام مادی به استثنای نور جسمانی و برخی از اعراض، عقول و نفوس)

وجه مشخص مکتبهای نوافلاطونی مثل مکتب فلسفی سهروردی تکیه به سلسله مراتب علیت است؛ بر این مبنا وجود متداوم اشیا وابسته به علتی در مرتبهٔ بالاتر نظام وجود است. سهروردی این ارتباط را مانند ارتباط بین «فقیر» و «غنی» تعریف می‌کند. اگر نور مجردی وابسته به غیر باشد وابسته است، نه به جسمی یا چیزی دیگر در مرتبهٔ نازله هستی. از آنجا که سلسله‌ای بی‌نهایت از علل ممکن نیست، باید نوری وجود داشته باشد که دیگر ورای آن نوری نباشد[2]. نمودار ۴-۲ سه منبعی را که سهروردی با استفاده از آنها به استنباط اصول اشراقی خود در باب نور مجرد می‌رسد نشان می‌دهد.

مختصر آن که، در کانون مرکزی فلسفهٔ اشراق، شهود جزئیت عینی اشیا وجود دارد. یک نفر انسان، سنگ، عقل و یا واجب‌الوجود هر یک موجودی جزئی، متمایز و واحدند. گرچه تمایزی ذهنی میان وجود شیئی ـ واقعی بودن آن ـ و ماهیت یا ذاتش ـ یعنی آنچه چیستی شیئی بدان است ـ وجود دارد، اما این موضوع، ارتباطی با تمایز حقیقی آنها ندارد. فقط موجود جزئی و عینی در جزئیّت و عینیّت خود واقعی است. هر شیئی مطلقاً گسسته

۱- شرح *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۸۳؛ شرح، ص ۲۹۵.

۲- *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۳-۱۲۱؛شرح، ۱۰-۳۰۶.

نمودار ۴ - ۲ نور مجرد حقیقت اصلی است

(وجه انتقادی) اعتباریت وجود　　　(وجه ذوقی) خالق و عقول انوارند

↑　↑

اصول اشراقی در باب نور مجرد

↑

(وجه فلسفی) آنچه ظاهر است کمتر از همه به آشکار شدن نیاز دارد

سهروردی نظرات خویش را در باب نور، به منزله حقیقت اصلی، از سه طریق تقویت می‌کند: شهود ذوقی انوار، انتقاد از عقاید مشّایی در باب وجود، و تحلیل اشیای موجود از آن نظر که ظاهرند.

ومنفصل از اشیای دیگر است.

حکمای بعدی اسلام این عقیده را بحق در برابر نظریهٔ وحدت و اصالت وجود قرار می‌دهند و آن را قول به اصالت ماهیت می‌خوانند. در فلسفهٔ وحدت وجود، جهان به هم پیوسته وَ جزئیات ـ دست کم در پایین‌ترین مرتبه ـ واقعیت ندارند. حکمای بعدی مانند حاج‌ملاهادی‌سبزواری وقتی در باب قول به اصالت ماهیت می‌نوشتند به این سخن سهروردی که وجود اعتباری است اشاره می‌کردند[۱]. این بدان معنا نیست که ما باید تمایزی بین وجود و ماهیت قایل شویم و بعد بگوییم ماهیت اصیل است چراکه به نظر سهروردی ماهیت به این معنا همانند وجود اصالت ندارد. آنچه اصیل است شی در جزئیّت و تمامیت آن است نه جزئی از آن.

طرفداران اصالت وجود عقیده دارند که تنها وجود اصیل است و ماهیات، حدود و تعیّنات وجودات‌اند. ماهیات به تنهایی اعتبارات ذهنی هستند. سهروردی سهم زیادی در نظریهٔ اصالت وجود دارد. علاوه بر اصطلاح نور و تعابیر مربوط بدان به منزلهٔ رموز، برخی از مسایل عمدهٔ آن از دیدگاههای فکری خود او اقتباس شده و یا بازتابی از اندیشه‌های اوست؛ از قبیل تشکیک وجود که بنابر آن اشیا در مراتب مختلف شدت و ضعف قرار دارند. با این حال این گروه از حکما خود را کاملاً مخالف با سهروردی می‌دانند، گرچه خود پا را فراتر از او گذاشته و به تمایز دیگری بین مفهوم بدیهی وجود و حقیقت نهان آن قایل شدند:

مفهومه من أعرف الاشیاءِ　　　وکنهه فی غایة الخفاءِ[۲]

۱- *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی، ص ۳۲ به بعد، انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۶۸.

۲- همان، ص ۲۹-۳۱.

اهمیت نور در اندیشهٔ سهروردی از زاویهٔ دیگر نگرش او نسبت به واقعیت عینی اشیا ناشی می‌شود، حقیقتی که از نظر ما پنهان نیست. معلوم‌ترین اشیا نزد ما ظاهر است؛ البته این به معنای تجلّی نوعی وجود مجرّد نیست بلکه همان اشیای جزئی عینی است که می‌بینیم و احساس می‌کنیم. از آنجا که نور حسی آشکارترین نمونه‌ای است از آنچه ظاهر است و اشیای دیگر را نیز ظاهر می‌سازد، بهترین نمونه برای شناخت حقیقی اشیا نیز هست. در جهان ما قابلیت شناخت اشیا امری عرضی است. جواهر، ظاهر بالذات نیستند بلکه به واسطهٔ اشیای دیگر ظاهر می‌شوند. با این حال، بر طبق اصل جهت کافی ما در نهایت باید به اشیایی برسیم که ظاهر بالذاتند. این اشیا انوار مجردند.

در اصطلاح اشراقی، خود آگاهی را باید ظهور شیئی به نزد خود دانست. بدین ترتیب جسم نمی‌تواند خود آگاهی داشته باشد چون بالذات ظاهر نیست. پیداست که نور عارض هم از خود آگاهی ندارد چراکه نور لذاته نیست[1]. به تعبیر دیگر، آگاهی از خود را نمی‌توان همان صورتی از نفس به نزدیک ذهن دانست. ما این صورت را صورتی از غیر می‌دانیم، مگر آنکه با علم پیشین بی‌واسطه‌ای از خود همراه باشد. سهروردی میان این نوع معرفت اکتسابی از نفس که نفس به منزله یک شیء در میان بسیاری از اشیا دانسته می‌شود و معرفت بی‌واسطه انسان از وجود خود تفاوت قایل می‌شود. معرفت بی‌واسطهٔ انسان بدون نوعی علم بی‌واسطه از خود که عاری از هر گونه مفهوم یا محسوس و یا وسیله‌ای غیرمادی که واسطه در عروض آن شده باشد، قابل تبیین نیست[2].

این خودآگاهی بی‌واسطه به نوبهٔ خود اساس زندگی، ادراک، فعالیت و علم را تشکیل می‌دهد، که هر یک از شعور به ذات و حضور نفس حکایت دارد. بدین قرار، هر موجود ذی‌شعور باید نوری مجرد باشد[3].

۱- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۱-۱۱۰؛ شرح، ص ۹۱-۲۹۰.

۲- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۳-۱۱۱؛ شرح، ص ۹۵-۲۹۲. این مسأله در مباحث فلسفی مربوط به عقل مصنوع مطرح می‌شود. از باب نمونه نگاه کنید به:

Douglas R. Hofstadter, *Godel, Escher, Bach* (New York: Vintage Books, 1980).

مخصوصاً در صفحات ۱۰-۷۰۸ اثر فوق، مؤلف مطلبی را که سهروردی مورد انتقاد قرار داده است ـ یعنی خودآگاهی صورتی است از نفس در ذهن ـ تأیید می‌کند.

۳- قطب‌الدین می‌گوید این سخن دلالت بر آن دارد که نفوس حیوانات هم انوار مجردند. شرح قطب‌الدین، ص ۲۹۰. او احتمالاً به دلیل علاقهٔ خاصی که به بحث در باب حیوانات و تناسخ ارواح دارد این موضوع را مطرح می‌کند. ر.ک: ص ۱۳۷ به بعد همین کتاب.

اِبصار، تنها با مقابلهٔ شیئی مستنیر در برابر چشم سلیم ممکن می‌شود. از انتقادی که سهروردی از نظر مشایین در باب صوت ـ که قایل بودند صوت تموّج هواست ـ به عمل آورد، با دلایلی بسیار شبیه به دلایلی که بر ردّ نظریات رایج در ابصار ایراد می‌کند، آشکار می‌شود که مرادش از نور عبارت است از ظهور به مفهومی وسیعتر. هر چند اشراقیون اعتراف می‌کنند که شنیدن باید به وجهی مشروط به تموج هوا باشد، اصوات و محسوسات دیگر تنها به منزلهٔ پدیده‌های بسیط ذهنی در تجربه می‌آیند[۱].

حدّ حقیقی در اصطلاح مشایین ـ حدی که ماهیت شی را در بر می‌گیرد ـ از مرز میان مفهوم و مصداق می‌گذرد و از ماهیت شی با همهٔ خصوصیات ذاتی آن و امور داخل در حقیقت آن حکایت دارد. در مقابل، حد به رسم است که شیء نه به ذات بلکه به اموری خارج از آن تعریف می‌شود[۲]. حد اسمی مفهوم را فقط در ذهن تعریف می‌کند[۳]. این دو تعرف آسان و ممکن است. سهروردی خود کلمهٔ تعریف را به کار می‌برد که کلی‌تر است.

البته پیداست که تعریف حقیقی در علوم بسیار مفید است اما در خصوص اینکه تعریفی حقیقی تاکنون به عمل آمده باشد یا خیر تردید وجود دارد[۴]. هیچ راهی وجود ندارد که بتوانیم علم پیدا کنیم به اینکه آیا یک خصوصیت در حقیقت به ذاتی مشخص تعلق دارد یا خیر و هنگامی که برخی از ذاتیات را دارا باشد، نمی‌توان اطمینان یافت که ذاتیات دیگر مورد غفلت قرار نگرفته باشند. بالاخره برخی از اشیا مثل اجسام را هر کسی خوب می‌شناسد، اما دربارهٔ اجزای ذاتی آنها و یا اینکه در واقع واجد چنین اجزایی هستند یا خیر اتفاق نظر کلی نیست[۵].

بعلاوه هرگاه مشایین در واقع نمونه‌هایی از تعاریف حقیقی خود را مطرح می‌کردند مثل: «سیاهی رنگی است که چشم را جمع می‌کند.»، در هر مورد از اعتبارات عقلی استفاده می‌شد، مانند «رنگ»، یا فصولی که خود اخفی بود از آنچه تعریف می‌شد مثل «چشم را جمع می‌کند». سیاهی در حقیقت واقعیتی بسیط بود، معلوم برای هر که آن را می‌دید و

۱- *حکمةالاشراق*، ص ۵-۱۰۳؛ شرح، ص ۸۰-۲۷۶.

۲- *حکمةالاشراق*، ص ۱۹؛ شرح، ص ۵۶-۵۷؛ ر.ک: ابن سینا، *کتاب الحدود* در
(Amelie - Marie Goichon, *Lexique de la langue Philosophique d'Ibn Sina;* Paris: Desclée de Brouwer, 1938, 143)

قطب‌الدین این تعاریف را از *اشارت* ابن سینا نقل می‌کند.

۳- شرح *حکمةالاشراق*، ص ۶۱-۶۲.

۴- *حکمةالاشراق*، ص ۲۱؛ شرح، ۶۰-۶۱

۵- *حکمةالاشراق*، ص ۱۹-۲۰؛ شرح، ص ۵۸.

نامعلوم برای هر کس آن را نمی‌دید[1]. مفاهیم به این واقعیات بسیطی که مستقیماً معلوم انسان واقع می‌شوند باز می‌گردند. مفاهیم مرکب با ترکیب حقایق بسیط شناخته شدند.

جهانشناسی: صدور کثیر از واحد

مسائل جهانشناسی

گفتار اول قسمت دوم کتاب حکمة‌*الاشراق* «دربارهٔ نور و حقیقت آن» است که عالی‌ترین و بسیط‌ترین اشیا را در مرتبهٔ علم از مفاهیم بدیهی [نور] استنباط می‌کند. گفتار دوم که «در ترتیب وجود است»، یعنی جهان‌شناسی، در مرتبهٔ وجود پیدایش حقیقی جهان را مورد بررسی قرار می‌دهد. مسأله‌ای که جهانشناسی باید بدان بپردازد این است که چرا جهان چنانکه هست موجود است. در نظامهای نوافلاطونی اسلامی این مسأله به چند موضوع مرتبط با هم تبدیل می‌شود:

چرا وجود از واحد صادر می‌شود؟
افراد و انواع گوناگون چگونه از واحد صادر می‌شود؟
چرا در جهان مادی نظم و بی‌نظمی وجود دارد؟

پاسخهای سهروردی، مثل مباحث وجود در امور عامه، با کمک برخی از بدیهیات عقلی که با مشایین در آن اشتراک دارند، از مفهوم نور نشأت می‌گیرد[2]. مهمترین آنها اصل جهت کافی و محال بودن تسلسل است.

اصل جهت کافی هر موجودی باید علتی داشته باشد. اگر موجودی که در حد اعلای سلسلهٔ وجود قرار دارد علت دو موجود مادون خود باشد باید دو جنبهٔ متمایز در آن وجود داشته باشد که مبین وجود خاص هر یک از آن دو است. بعلاوه، موجود اخس نمی‌تواند علت تحقق موجود اشرف باشد چرا که علت کافی برای اعلا بودن او وجود ندارد. بدین ترتیب علیت و معلولیّت سیری نزولی دارد[3].

محال بودن سلسلهٔ مترتبهٔ بالفعل [تسلسل] نظریهٔ فلسفی قرون وسطایی در باب نامتناهی، تنها سلسلهٔ نامتناهی غیر مترتبه یا بالقوه را جایز می‌داند؛ اصلی که ریشه‌اش به ارسطو باز می‌گردد. «هر سلسله‌ای که در آن نوعی ترتیب وجود دارد و آحادش اجتماع پیدا کرده‌اند

۱- حکمة‌*الاشراق*، ص ۷۳-۷۴؛ شرح، ص ۵-۲۰۳.
۲- حکمة‌*الاشراق*، ص ۶۱-۶۴؛ شرح، ص ۸۲-۱۷۱.
۳- حکمة‌*الاشراق*، ص ۶۳-۶۲؛ شرح، ص ۸۰-۱۷۵؛ حکمة‌*الاشراق*، ص ۱۵۴؛ شرح، ص ۶۹-۳۶۷.

باید متناهی باشد[1].» فی‌المثل، می‌توان گفت که زمان نامتناهی است، چون همهٔ آنات آن مقارن با یکدیگر وجود ندارند و عدد افراد در عالم مثال نامتناهی است، چون همزمان نمی‌توان آنها را شمرد. با این حال، مراتب وجود باید متناهی باشند.

از آنجا که نظامهای فلسفی مشایی و اشراقی در این نظر با یکدیگر اتفاق دارند که بالاترین حقیقت بسیط من جمیع جهات است، پیداست که چرا جهان سهروردی ساختار هرم گونهٔ شناخته شده‌ای از مراتب وجود دارد که متدرجاً از کثرت آشفتهٔ جهان مادی به سمت پیچیدگی تنزل می‌یابد و به بالاترین مرتبهٔ بسیط مطلق صعود می‌کند.

مبانی اشراقی جهانشناسی

ما نمی‌توانیم در اینجا مثل مبحث امور عامه، به دلیل آنکه اصول موضوعهٔ مشترک میان سهروردی و مشاییین به نظام او شکلی شبیه به نظام فلسفی مشاییین بخشیده است، چنین استنباط کنیم که پس محتوای این دو نظام یکی است. علم‌الانوار با علم الهی مشاییین تفاوت دارد. چنین نیست که تنها سهروردی موضوع اصلی را نور و نه وجود، بداند، بلکه چنانکه دیدیم ساختار و حدود ذاتی مفهوم نور نیز با وجود متفاوت است. او هر چه بیشتر استدلالهای خود را شرح و بسط می‌دهد، اصولی که از مفهوم نور نشأت گرفته‌اند بیشتر و بیشتر با اصول قابل مقایسهٔ مشایی تفاوت می‌یابد و اختلافات عمدهٔ ساختاری بین آن دو آشکارتر می‌شود. وی در این خصوص دقت‌نظری خاص دارد، و فقط برخی از اصول و نتایج حاصله را اشراقی می‌خواند نه همهٔ آنها را اصولی را که با عنوان اشراقی از آنها یاد می‌کند از تفاوتهای عمده‌ای با نقطه‌نظرات مشاییین حکایت دارند. هر چند زبان رمزی او گاه تشابه میان بعضی از نتایج حاصلهٔ او را با عقاید مشّایی پنهان می‌کند ولی شارحان و منتقدان آرای او در سده‌های میانه، بر این امر واقف بودند که اصول فکری سهروردی در زبان نیست که با عقاید مشاء تفاوت دارد بلکه در محتواست. به این سبب بود که اندیشه‌های سهروردی معمولاً بر اساس تعابیر مشایی مورد بحث قرار می‌گرفت.

سهروردی ادعا می‌کند که اصول علم الانوار مبتنی بر تجربهٔ ذوقی است. تجربهٔ ذوقی فلسفه‌ای با این عنوان نیست بلکه پدیده‌ای تجربی است که باید آن را به مدد فلسفه تبیین کرد. مثل هر پدیدهٔ تجربی دیگر نمی‌توان آن را با دستاوردهای فلسفی نقض کرد. درست

۱- *حکمةالاشراق*، ص ۶۳؛ شرح، ص ۱۸۰.

همانطور که فلسفه نمی‌تواند ما را به این نتیجه برساند که جهان بسیط و همگون است ـ می‌توان دید که چنین نیست ـ همچنین نمی‌تواند مشاهدات عارف حقیقی را نقض کند.

سهروردی در باب مشاهدات عمدهٔ ذوقی که با جهانشناسی ارتباط پیدا می‌کند لحنی خاص دارد:

۱ـ خالق نور است
۲ـ عقول مجرده نورند
۳ـ هر نوعی دارای صنمی است[۱] ـ مثل افلاطونی آن ـ که نور مجرد قائم به ذات است.
بدین ترتیب بیش از ده عقل وجود دارد.

سهروردی می‌گوید حکمای فارس بر اساس تجربه‌های عرفانی خود جملگی در این خصوص با یکدیگر اتفاق نظر دارند. او می‌گوید آیا شهادت آنان نباید به اندازهٔ مشاهدات نجومی یک یا دو نفر از افرادی که مدتها پیش از دنیا رفته‌اند معتبر باشد. سهروردی اظهار می‌دارد که او خود بر این عقیدهٔ مشایی که تنها ده عقل وجود دارد اعتقادی راسخ داشته تا اینکه «برهان رب خود را دیده است»[۲]. کسانی که تردید در دلهایشان راه یافته باید به سلوک و مراتبهٔ نفس روی آورند تا این بینش به آنان عطا شود.

در هر حال، علم الانوار مبتنی است بر این مشاهدات به‌گونه‌ای غیر مستقیم و آن را باید مانند یک علم از اصول ضروری استنباط کرد. مشاهدهٔ تجربی می‌تواند راهنمای عالم باشد، اما مستقیماً اصول علمی او را ارائه نمی‌دهد. این اصول باید از علمی اعلی ناشی شوند یا یقینی بودن آنهابه واسطهٔ عقل محرز شود.

صدور جهان از واحد

سهروردی ادعا می‌کند که اصل وجودی همهٔ اشیا نور مجرد است ـ نور لنفسه فی نفسه. به تعبیر دیگر، آنچه قائم به ذات خویش است ظاهر لنفسه است واشیای دیگر را هم ظاهر می‌سازد. از سوی دیگر نور مجرد ظاهر است برای خود ـ یعنی عالم است به ذات خود[۳].

۱ـ *ارباب اصنام*، معنای تحت‌اللفظی آن ارباب بتها یا اشیایی است که این ارباب صور آنهایند. تصور می‌رود این اصطلاح از تعابیر اعراب بت‌پرست در عصر جاهلی گرفته شده باشد که خدایی را «ربّ» بت خاصی می‌خواندند. به هر تقدیر، مفهوم فلسفی آن کاملاً روشن است. مثال افلاطونی، فرشته است نه نمونهٔ مثالی یک شیء. سهروردی قطعاً نمی‌پذیرد که رب صنم مثلاً اسب، اسب مثالی آن باشد.

۲ـ *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۵۶؛ شرح، ص ۳۷۱.

۳ـ *حکمة‌الاشراق*، ۱۱۰-۱۱۳؛ شرح، ص ۹۵-۲۹۰.

نور محسوس عارضی است و با خلق نوری عرضی از جسم که خود ظلمت است اشیای دیگر را بالعرض ظاهر می‌سازد. نور مجرد ذاتی است ـ نور فی نفسه ـ و مظهرش هم ذاتی است و هم عرضی؛ عرضی است به لحاظ اینکه می‌تواند موجودات دیگر را منور سازد و ذاتی است به لحاظ آنکه می‌تواند اشیای دیگر را ایجاد کند.

بر خلاف دیدگاه علمی جدید و سده‌های میانه در باب نور که گفته می‌شد نور عبارت است از شعایی که از فضای میانی می‌گذرد و بر سطح می‌تابد سپس با منعکس شدن سطح، آن را روشن می‌سازد، سهروردی عقیده داشت که هیچ اشعه‌ای واسطه قرار نمی‌گیرد. هر سطحی که از نور محجوب نباشد به وجهی ظاهر می‌شود. عرض انتقال نمی‌پذیرد و جوهر نور تقسیم نمی‌شود. اشعه با خطوط نوریی که از یک نور پدید می‌آید ارتباطی ندارند بلکه از منور شدن سطح شیئی مستنیز حکایت می‌کنند[۱].

مفهوم نور نیز با مفهوم وجود تفاوت دارد از این نظر که وجود شدت و ضعف می‌پذیرد. لذا سهروردی با مشایین که معتقد بودند آنچه قائم به ذات است در کمال و نقص اختلاف ندارد موافق نیست[۲]. با این حال، گذشته از اختلاف در شدت و ضعف و اختلاف در اعراض، انوار مجرده در نوع اختلاف ندارند[۳].

سهروردی که پیشتر نشان می‌دهد نور از هر جهت واحد است، با توجه به اصل جهت کافی به این نتیجه می‌رسد که از نورالانوار [من حیث هو کذلک] جز معلول واحد صادر نمی‌شود[۴]. در غیر اینصورت، بیش از یک جهت در نورالانوار وجود خواهد داشت. این استدلال شبیه به استدلال ابن سیناست. مخلوق اول نمی‌تواند ظلمت (یعنی جسم) باشد، چه این ظلمت نمی‌تواند ظلمت، یا نور دیگری را بیافریند. از آنجا که در جهان هم نور است و هم کثرت، مخلوق اول باید چیزی باشد که فی نفسه بتواند اشیای دیگر را خلق کند یعنی باید نور مجرد باشد. این نور اول را نور اقرب خوانند[۵].

نتایجی سهروردی به هیچ وجه مشخصی با آنچه مشاییان مسلمان بدان رسیده‌اند تفاوت

۱- *حکمةالاشراق*، ۹۷-۱۰۳؛ شرح، ص ۷۴-۲۶۱.

۲- *حکمةالاشراق*، ۲۰-۱۱۹؛ شرح، ص ۶-۲۰۳.

۳- عنوان فصل از این قرار است: فی انّ اختلاف الانوار المجردةالعقلیة هو بالکمال و النقص لابالنوع. سهروردی اختلاف در حقیقت نور را تنها در کمال و نقص می‌داند. باز به تعبیری دیگر می‌گوید: فالانوار المجرده غیر مختلفة الحقایق ـ مترجم.

۴- *حکمةالاشراق*، ۱۲۵؛ شرح، ص ۱۷-۳۱۴.

۵- *حکمةالاشراق*، ۲۹-۱۲۶؛ شرح، ص ۲۲-۳۱۷؛ ر.ک: کوربن، مجموعه مصنفات ج۱، ص ۶۱-۶۲، ۶-۱۶۵.

ندارد. خود سهروردی و شارحان او نیز چنین ادعایی نداشتند. قطب‌الدین در حقیقت عین تعابیر مشایی را در اصطلاحات مربوط به‌کار می‌برد[۱]. لازم به ذکر است که نور مجرد برابر با وجود نیست بلکه برابر است با عقل و نور عارضی‌اش برابر با تعقل است.

هنگامی که به صدور اشیا از نورالانوار می‌اندیشیم، بسادگی ممکن است قوهٔ خیال ما را فریب دهد. اشعه‌ای را که از یک چراغ در فضا می‌تابد در نظر بگیرید همراه با چراغ دیگری که در انتهای آن شعاع تجسم می‌یابد. باز همین طور از آن چراغ اشعه‌های دیگری پدید می‌آید که در انتهای آنها چراغهای دیگر ظاهر می‌شوند. این جریان امری کاملاً تصادفی می‌نماید. با این حال، دو چیز را نباید از نظر پنهان داشت: ۱ـ نور محض در مکان و زمان نیست ۲ـ اشیای دیگر را بالذات ظاهر می‌سازد. نورالانوار به حسب طبع، همانند خورشید، نورافشانی می‌کند، اما با همین عمل نورافشانی‌اش نور دیگری پدید می‌آید. گویی خورشید تجسمی جز نور خود ندارد؛ ولی نورش جوهر است نه عرض. در این صورت، هیچ اختلافی حقیقی بین خورشید و نوری که می‌افشاند وجود نخواهد داشت بلکه اختلاف تنها در شدت و ضعف خواهد بود. مکانی برای نورالانوار متصور نیست. پس مکان نمی‌تواند اساس تقسیم‌پذیری باشد. وجه امتیاز نور را فقط می‌توان شدت و ضعف یا اعراض ـ اگر بتوان گفت: رنگ ـ دانست. از آنجا که هیچ زمان یا انتخابی در بین نیست جز رفع حجاب، ما باید هر اندیشه‌ای را دربارهٔ نورالانوار مبنی بر اینکه «تصمیم» به «خلق» اشیای دیگر می‌گیرد بدور افکنیم. نورالانوار همانند چراغی است درخشان در غاری بلورین؛ چراغ قدرت انتخاب ندارد؛ غار را روشن می‌کند که می‌درخشد و از خود نوری می‌تاباند ـ نه با قدرت اختیار بلکه تنها به مقتضای طبع خود. اما در خصوص نورالانواری که با لذات اشیا را ظاهر می‌سازد، اشیای بلورین خود محصول چراغ‌اند[۲].

مبادی نظریهٔ مثل افلاطونی

اختلاف اساسی میان جهان‌شناسی اشراقی و مشّایی در عدد عقول است. مشاییان بر آنند که سلسلهٔ خاصی از عقول مجرده، احتمالاً در کل ده عقل، وجود دارد که به حسب مراتب انتظام یافته‌اند. اشراقیون بر آنند که عدد عقول بسیار بیش از این است و منحصر به عقولی که مدبر افلاک سماوی هستند نمی‌شود:

۱- شرح حکمة‌الاشراق، ص ۱۸-۳۱۷: «العنصرالاول»، «العقل الکل».

۲- تمثیلات مذکور از ماست نه از سهروردی.

نگارنده این سطور در انکار این مسائل [یعنی، کثرت انوار طولی و عرضی، ارباب اصنام و اشراقات و انعکاسات بنابر رأی اوایل] ابتدا سخت بر مذهب مشّاء بود و گرایش و اصراری تام بدان داشت. اما برهان پروردگارش بر او آشکار شد. هر کس به این حقیقت باور نداشته باشد و برهان قانعش نسازد بر او باد عمل به ریاضتهای عرفانی و خدمت به اصحاب مشاهده. امید است برقی بدرخشد تا نوری ساطع در عالم جبروت مشاهده کند و نیز ذوات ملکوتی و انواری را که هر مس و افلاطون مشاهده کردند ببیند[1].

ریاضتهای عرفانی در اینجا مفید اصلی مثبت نیست. بلکه مفید حقیقتی عینی تجربی است که برای ابطال مذهب مشاء کفایت می‌کند و راه را فرا روی استنتاجهای اشراقی می‌نهد. این ریاضتها همچنین دومین جدایی عمدهٔ دیگر از عقاید مشّایی رانشان می‌دهد که نخستین آن تقسیم حقایق به نور (ظهور) و ظلمت بود. نمودار ۵-۲ استدلال سهروردی را در خصوص وجود مثل افلاطونی نشان می‌دهد.

نمودار ۵ - ۲، مبانی نظریهٔ مثل

(انتقادی) بی اعتبار بودن رویه‌های مشایین بر مثل افلاطونی ↓   (ذوقی) تکثر انوار انواع ↓

مثل افلاطونی

↑

(فلسفی) حقیقت نور و عوارض آن

استدلال سهروردی در دفاع از وجود مثل افلاطونی سه بعد دارد: ۱) او از راه شهود ذوقی برهان دال بر وجود این مثل را مشاهده کرده است ۲) دلایل مشّایین در رد بر مثل باطل است ۳) وجود مثل را می‌توان از آنچه در باب خصوصیات انوار مجرده به دست آمده است استنباط کرد.

قطب‌الدین برداشت سهروردی را از نظریهٔ مثل افلاطونی به قرار زیر خلاصه می‌کند:

افلاطون بر این عقیده بود که هر نوعی از انواع جسمانی در عالم حس، مثالی در عالم عقل دارد که صورتی بسیط، نوری، قائم به ذات و لافی مکان است. این مثل، بنابر تحقیق، عبارتند از حقایق. چه آنها به منزلهٔ ارواحی از برای صور نوعیه جسمانیه هستند. صور نوعیه جسمانیه نیز به منزلهٔ اصنامی از برای آنها به شمار می‌آیند، یعنی اظلال و رشحاتی از آنها به سبب لطافت آن مثل و کثافت این صور جسمانید[2].

۱- *حکمة‌الاشراق*، ۵۷-۱۵۶؛ شرح، ص ۷۲-۳۷۱.

۲- *حکمة‌الاشراق*، ۹۲؛ شرح، ص ۲۵۱.

قطب‌الدین در ادامه می‌گوید که این صور نوریه مثل خوانده می‌شوند؛ نه به لحاظ اینکه از اشیایی که ما می‌شناسیم واقعیت کمتری دارند بلکه چون از ممثَّل خفی‌ترند [و انّما سمیت بها نظرا الی انّ من شأن المثال ان یکون اخفی من الممثَّل]

سهروردی این استدلال مشّایی را که می‌پرسد چگونه مثل افلاطونی ممکن است در اشیای مادی حلول کنند ذکر کرده در پاسخ می‌گوید که ممکن است [الستم اعترفتم بانّ...] صورت جوهر در ذهن حاصل شود در حالی که عرض باشد. تنها بدین طریق است که صور قائم به ذات در عالم عقلانی می‌توانند اصنامی در عالم جسمانی داشته باشند[1].

اشکال وارد بر برهان مشایین این است که پذیرفته‌اند آنچه بر شیئی صادق است بر مثال آن هم صدق می‌کند. در حقیقت باید گفت آنچه بر صورت قائم به ذات صادق است ضرورتاً بر صورت حال در یک جسم صادق نیست. در واقع در ذات این عقیدهٔ سهروردی در باب اعتباری بودن مفاهیم عام مثل مفهوم وجود نهفته است (اصلی که مشایین نیز می‌پذیرند) که عرضی بودن جزئی از حقیقت عرض نیست. سهروردی بر مشایین خرده می‌گیرد که آنها وجود را در واجب ذاتی و در موجودات دیگر عرضی می‌دانند در حالی که در هر مورد معنای[2] متفاوتی افاده می‌کند.

این به معنای اثبات وجود مثل افلاطونی نیست، بلکه رد براهینی است که علیه ایشان اقامه شده و نوعی آمادگی است برای اقامهٔ برهان نقضی، درست همانطور که تجربهٔ عرفانی کثرت انوار نوعی آمادگی است برای اقامهٔ برهان اثباتی. بدین ترتیب، این استدلال را در گفتاری که در باب مغالطات نوشته شده همراه با ردیّه‌هایی از معتقدات قابل ایراد دیگر مشاییان می‌یابیم.

اگر سهروردی نمی‌توانست ثابت کند که حقیقتی بسیط معلول علتی مرکب است، قادر نبود سلسلهٔ عرضی عقول ـ مثل افلاطونی ـ را تنها از انوار بالاتر استنباط کند. او با مشایین در این عقیده هماواز است که سلسله‌ای از انوار طولی ـ عقول ـ وجود دارد که هر یک بزرگترین موجود ممکن افاضه شده از نوری است که در مرتبه‌ای بالاتر از آن قرار دارند. این عقول در فلسفه مشاء منحصر به فردند زیرا معلول بسیط از علت بسیط صادر می‌شود. یک عقل نمی‌تواند از جهات مرکب دو عقل بالاتر از خود به وجود آید. دربارهٔ صدور نفس واحد

۱- *حکمة‌الاشراق*، ۹۲-۹۳؛ شرح، ص ۲-۲۵۱؛ ر.ک: ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ص ۳۴ به بعد. ابن سینا، *الهیات*، ص ۲۴-۳۱۰، نیز نظر فیثاغوریان را راجع به عدد رد می‌کند.

۲- *حکمة‌الاشراق*، ۹۳-۹۴؛ شرح، ص ۵۴-۲۵۳.

بسیط در پاسخ به حدوث ماده یا ترکیبی ساده، علت مرکب از عقل مفیض و آن ترکیب نیست بلکه بتنهایی علت است و ترکیب فقط شرط قبلی تأثیر علیّ آن است.

[سهروردی صدور بسیط از مرکب را جایز می‌داند[۱]] اما مشایین چنین استدلال می‌کنند که علت شیئی [بسیط] نمی‌تواند دو جزء داشته باشد. چه، شیئی که متصف به صفت وحدانی است یا به کلیت خود منتسب است به هر واحدی از آن اجزا که این امری است محال. زیرا آنچه با وجود یکی ثابت می‌شود احتیاج به دیگری ندارد. یا یکی از آنها در معلول تأثیر ندارد؛ در این صورت جزئی از علت نخواهد بود. و یا هیچ یک تأثیر ندارند؛ اگر اینطور باشد علت چیز دیگری خواهد بود غیر از مجموع. و اما اگر یکایک آنها تأثیر در آن داشته باشند آن شیئی امری مرکب خواهد شد نه وحدانی[۲].

اشتباهی که در این سخن روی داده از آنجا ناشی می‌شود که پنداشته‌اند اگر هر یک از آن اجزا رأساً در معلول تأثیر داشته باشند پس جزئی از علت نخواهند بود. حال آنکه [بطلان این سخن آشکار است؛ زیرا جزء علیت شیئی در حد ذات خود اثری در معلول ندارد بلکه مجموع اثری واحد دارد، نه اینکه هر فردی اثر خاص خود را داشته باشد] اگر هزار مرد جسم سنگینی را حرکت دهند، هر یک جزئی از آن علت‌اند و بتنهایی قادر به حرکت آن نخواهند بود[۳].

سهروردی سپس اصل مذکور را با دلایل اشراقی ثابت می‌کند. اگر اشعه‌ای از انوار گوناگون به همراه یکدیگر بر چیزی مؤثر واقع شوند، معلول بسیط خواهد بود. ممکن است اشعه‌ای از انوار مختلف بر سطح میزی بتابد اما نور سطح به هیچ روی مرکب نخواهد بود. ولی اگر انوار مختلف در سلسلهٔ طولی، مستقیم یا غیر مستقیم بر یکدیگر مؤثر واقع شوند و انوار فرعی دیگری از آنها پدید آید و باز این انوار به نوبهٔ خود مؤثر واقع شوند آنگاه عدد انوار بسیط و متمایز بسیار خواهد بود. اختلاف این انوار عرضی است بی آنکه ضرورتاً در مرتبه با یکدیگر تفاوت داشته باشند[۴].

هر چند حقیقت انوار مجرده همواره واحد است، با این حال این انوار تنها در شدت و

۱- مانند صدور بعضی از عقول از بعضی دیگر ـ مترجم.

۲- این قسمت چون عبارتهای متن انگلیسی کتاب کمی مشغوش بود با عنایت به اصل متن عربی *حکمة‌الاشراق* ترجمه شد ـ مترجم.

۳- *حکمة‌الاشراق*، ۹۴-۹۵؛ شرح، ص ۵۸-۲۵۴.

۴- *حکمة‌الاشراق*، ۱۶۵؛ شرح، ص ۸۲-۳۸۱.

ضعف بلکه حتی در درخشش عارضی یا اطوار ظلمانی با یکدیگر تفاوت دارند. این گونه تفاوت در انوار، نظام عرضی خوانده می‌شود، در برابر سلسلهٔ طولی که تفاوت آنها در شدت و ضعف است[۱]. انوار عرضی به گونه‌ای منظم ترتیب نیافته‌اند. با این حال تعداد آنها محدود است (هرچند بسیارند)، چراکه نورانیت نزولی بر آنها و نیز بر انوار غالب اطلاق می‌شود.

هر ترکیب ممکنی از عوارض باعث پدید آمدن نوری از طریق تجلی ذاتی می‌شود. از آنجاکه این نور به نوبهٔ خود به واسطهٔ انوار بالاتر منوّر می‌شود، پس اعراض آنها و اعراض انوار بالاتر را که در آنها انعکاس می‌یابد نیز اخذ می‌کند. این باز به نوبهٔ خود موجب پدید آمدن نوار دیگری حتی در مرتبه‌ای نازل‌تر[۲] می‌شود. پیداست که عدد انوار ممکنه و پیچیدگی ساختار عرضی آنها بسیار بیشتر می‌شود هنگامی که به نازل‌ترین مرتبهٔ انوار محض می‌رسیم؛ همان مرتبه‌ای که شدتش بسیار کمتر از آن است که به مرتبه‌ای نازل‌تر از انوار قائم به ذات منتهی شود.

سهروردی از جمله قواعد اشراقی قاعدهٔ امکان اشرف را ذکر می‌کند که بر طبق آن وقتی ممکن اخس موجود شود ممکن اشرف باید وجود پیدا کرده باشد[۳]. این نگرش ـ که هر نظم و ترتیبی در جهان باید معلول موجودی پیشین و نظمی هماهنگ در سلسلهٔ انوار باشد ـ عبارت است از تحقّق اصل جهت کافی. این قاعده حکایت از آن دارد که محدود بودن عدد عقول به ده تا از نظر مشائین، باطل است.

هر نوری در سلسلهٔ عرضی ربّی است از یک صنم ـ یعنی مثال نوعی خاص از نظر افلاطون. (به نظر سهروردی تنها انواع مثال دارند؛ نه اعراض یا خصوصیات و ...[۴]). ارتباط میان مثل و اصنام آنها را باید بدرستی فهمید. مثال یک نوع هیچ بهره‌ای در هر یک از اصنام خود ندارد؛ چه در این صورت مثال هم باید در ماده باشد و هم خارج از ماده و بدین ترتیب شیئی واحد در اشیای مادی متفاوت وجود پیدا خواهد کرد. وانگهی، موجود عالی [مثال] برای موجود سافل وجود پیدا نمی‌کند. اگر چنین باشد گذشته از آنکه مسأله علیّت را بی پاسخ می‌گذارد، به سلسله‌ای از مثالهای بی نهایت منجر خواهد شد[۵]. این بود پاسخ

۱- *حکمة‌الاشراق*، ۱۳۸؛ شرح، ص ۳۴۳ به بعد.
۲- *حکمة‌الاشراق*، ۴۳-۱۳۹؛ شرح، ص ۴۸-۳۴۴.
۳- *حکمة‌الاشراق*، ص۱۵۴؛ شرح، ص ۳۶۷.
۴- *حکمة‌الاشراق*، ص, ۱۵۹؛ شرح، ص ۳۷۵.
۵- *حکمة‌الاشراق*، ۹-۱۵۸؛ شرح، ص ۴-۳۷۳.

سهروردی به برهانی که مستلزم وجود واسطه‌ای الی غیرالنهایه است؛ برهانی که همواره برای نظریهٔ مثل افلاطونی مشکل ایجاد کرده بود.

مُثُل مرکباتی فسادپذیر نیز نیستند. بلکه ذواتی بسیط و نورانی هستند که اظلال آنها انواعند. شیئی مادی دارای مثال و اعراضی مطابق با اعراض رب‌النوع مجرد آن است[1]. علاوه بر این، روابط موجود در بین انواع و درجات نسبی آنها از روابط موجود میان انواری که ارباب آنها هستند حکایت دارد.

کلی بودن مثل بالمجاز است؛ نه کلی منطقی به این معنا که مفهومی است ذهنی. این کلی در واقع (عقل یا) فرشته‌ای است عالم به ذات. کلی است بدین معنا که نسبت به همهٔ افراد انواع خود اشراف و تدبیری یکسان دارد[2]. نمودار ۶-۲ طبقات انوار غیر مادی را نشان می‌دهد.

انوار: علل عالم جسمانی

دلایل سهروردی در باب منشأ افلاک مبتنی است بر اصل جهت کافی. او مدعی نیست که تعداد افلاک یا انوار موجود در سلسلهٔ عرضی را می‌داند. از یک سو، چون حرکات کواکب کثیر است [از قبیل کندی و سرعت در حرکت، توسط در حرکت، رجوع و استقامت و ... و اختلافات دیگر در حرکت که حصول آن جز از فلکی واحد ممکن نیست]، لذا هر یک از آن حرکات برازخ کثیره‌ای دارند[3]. از سوی دیگر، افلاک و کواکب دیگری هستند که علم و احاطهٔ ما بدانها ممکن نیست[4]. شیخ اشراق احتمالاً در اینجا عالم مثال را با افلاکش که ما را احاطه کرده‌اند در نظر داشته است.

با اینکه ثوابت در سپهری بالاتر از کواکب قرار گرفته‌اند، در واقع پیچیدگی بیشتری دارند. از آنجا که در عالم افلاک سهروردی بی نظمی نیست، مظاهر ثوابت باید ظل نظامی معقول باشد: ظل نظام عرضی انوار یا به تعبیری دقیق‌تر، حاصل کنشهای متقابل جنبهٔ وابسته به اشعهٔ انوار، علی‌الخصوص اشعهٔ مادون و ضعیفتر[5]. بسا که این مظاهر را درک نکنیم، اما نمی‌توان در درستی آنه تردید کرد. در حقیقت این برهانی است تجربی که تعداد افلاک باید

۱- *حکمة‌الاشراق*، ۶۰-۱۵۹؛ شرح، ص ۷۵-۳۷۴.

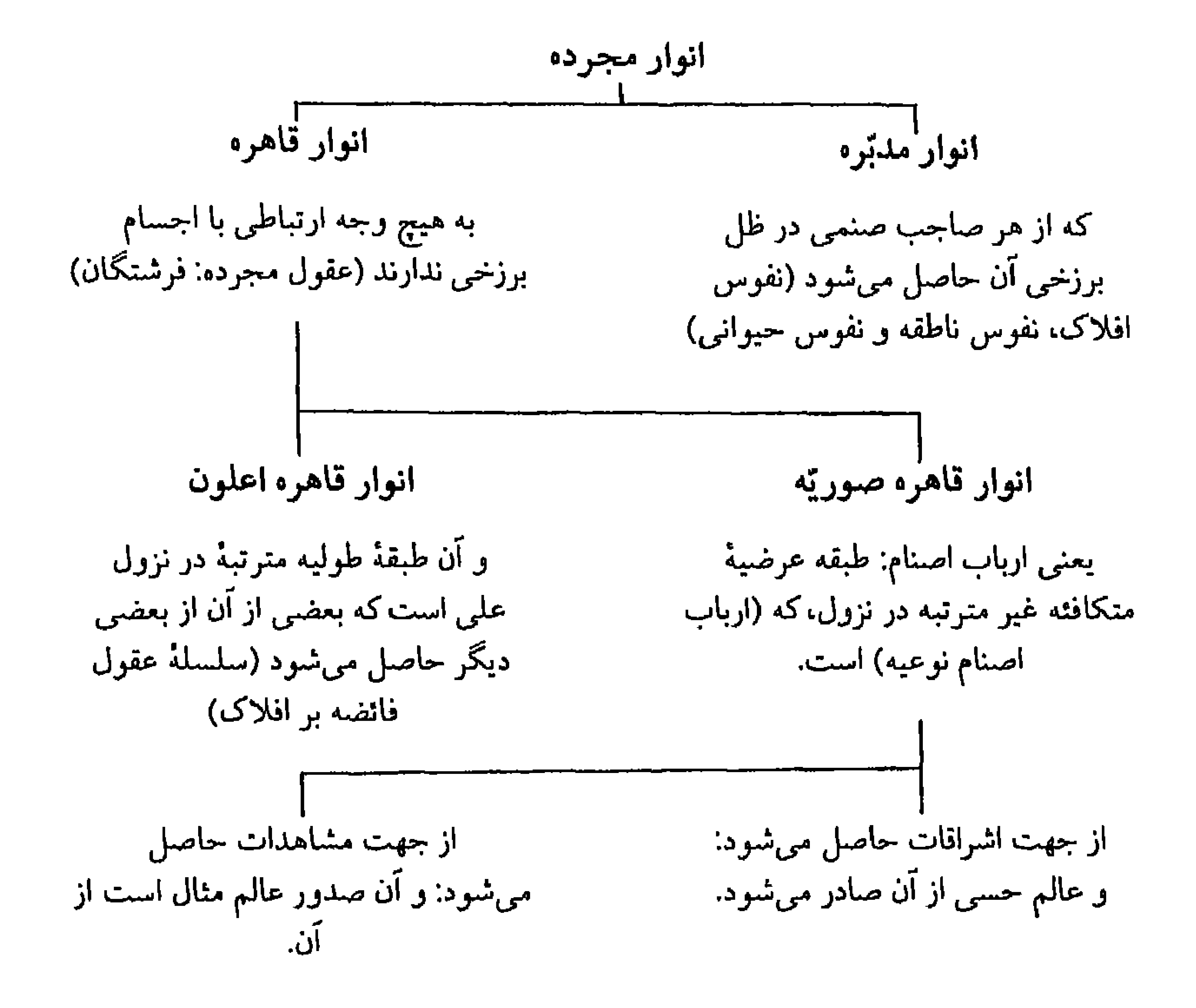
۲- *حکمة‌الاشراق*، ۶۱-۱۶۰؛ شرح، ص ۷۶-۳۷۵.

۳- *حکمة‌الاشراق*، ۱۳۲؛ شرح، ص ۳۳۳.

۴- *حکمة‌الاشراق*، ۱۴۹؛ شرح، ص ۳۵۷.

۵- *حکمة‌الاشراق*، ۴۳-۱۴۲؛ شرح، ص ۴۸-۳۴۷.

نمودار ۶ - ۲ طبقات انوار غیر مادی



به بیش از نه یا ده تا برسد.

دلایل سهروردی در خصوص علل حرکت افلاک بر ارتباط میان علم‌الانوار و فلسفهٔ مشاء دلالت دارد. او در اثبات اینکه آنچه محرک این برازخ سماوی است باید حی بذاته باشد از اصول طبیعیات مشایی استفاده می‌کند. سپس علم‌الانوار ثابت می‌کند که محرک این برازخ باید انوار مدبرهٔ مجرده باشند. انوار مدبر ـ یعنی نفوسِ ـ برازخ [افلاک]، همچون نفوس ناطقه و حیوانیه، از نوری که رب آن انواع است ناشی می‌شوند. پیداست که نفوس فلکی چون هیچ میل و خواهشی ندارند، حرکتهای آنها باید برای گرفتن نور از انوار مجرده باشد[۱].

هر چند نظامهای معقول در میان انوار مجرده و اشراقات متقابل آنها وجود دارد ، بس دشوار است که کسی وضع افلاک و کواکب را، بخصوص که هر یک حجاب دیگری است، بیان کند. بدین سان، افلاک با حرکات و روابط متقابل خود، در طی زمانی طولانی اگر چه

۱- *حکمة‌الاشراق*، ۱۳۲؛ شرح، ص ۳۳۳.

متناهی، ارتباط میان انوار مجرده و اشعهٔ آنها را روشن می‌سازند[۱].

بر طبق اصل جهت کافی، هر چیزی علتی کافی و مشخص برای وجود خود دارد. علم‌الانوار علت غایی آن را نور مجرد می‌داند. از این رو پیداست که علت کافی همهٔ حوادث مادون قمر در نهایت حرکات افلاک است. بدین سبب بود که بعضی از کواکب سعید و بعضی دیگر شقی به شمار می‌آمدند[۲].

نازل‌ترین انوار [قواهر] در سلسلهٔ طولیه و به لحاظ مرتبه پایین‌تر از انواری [قواهر عالیه‌ای] که علت افلاک‌اند، انواری هستند که مقتضی وجود عنصریات می‌باشند. از این انوار برازخی پدید می‌آید که تابع برازخ عالیه و طبعاً متأثر از آنهایند و دارای ماده‌ای مشترک هستند که صور مختلف را می‌پذیرند[۳].

علت صوری اجسام، نظام عرضی انوار، ارباب اصنام، یا مثل افلاطونی است. این انوار رانمی‌توان به حسب درجات تنظیم کرد چرا که همهٔ آنها در نور بودن با یکدیگر تفاوت ندارند. انوار عرضی، بر خلاف سلسلهٔ انوار طولی که فقط در شدت و ضعف نوری از یکدیگر متمایز می‌شوند، هم در نور بودن و هم در عوارض ظلمانی و نورانی با یکدیگر تفاوت دارند. بدین ترتیب، انواعی را که در تدبیر خود دارند، ممکن است از درجات مساوی یا متفاوت برخوردار باشند[۴]. فرض کنید انواری که ارباب انواع درخت افرا و درخت غان هستند. مثلاً در مرتبهٔ واحدی قرار دارند، اما از انوار چمن مرتبه‌ای بالاتر و از انوار درخت نخل یا هر حیوانی دیگر مرتبه‌ای نازل‌تر دارند[۵].

اختلاف درجات در انواری که ارباب انواع‌اند از حضور یا غیبت نوری مدبر ـ نفس ـ و روحی حیوانی حکایت دارد. نور انواع در موجودات بالاتر ـ نباتات، حیوانات و انسانها ـ به نسبت در مرتبهٔ بالایی قرار دارد و استعداد ترکیب در آن به وساطت نوری دیگر یعنی نفس نیاز دارد تا مدبر موجود جزئی باشد. این نور در حیوانات و نفوس ناطقه از تعالی کافی برخوردار هست تا در تصرف بر بدن وساطت جوهری لطیف ـ روحی نفسانی ـ را ایجاب

۱- *حکمة‌الاشراق*، ۱۷۵؛ شرح، ص ۹۹-۳۹۸.

۲- *حکمة‌الاشراق*، ۱۴۳؛ شرح، ص ۳۴۸.

۳- *حکمة‌الاشراق*، ۷۸-۱۷۷؛ شرح، ص ۳-۴۰۱.

۴- *حکمة‌الاشراق*، ۷۹-۱۷۸؛ شرح، ص ۴-۴۰۳.

۵- دشوارترین مباحث *حکمة‌الاشراق* را می‌توان در این مبحث یافت. چنانکه از صفحات ارجاعی پانوشتها به دست می‌آید گویا مؤلف نتوانسته بحثی منظم را دنبال کند و پیچیدگی عبارات سهروردی او را دچار تشتت کرده است. ما نیز سعی کردیم همان برداشتهای مؤلف را عیناً ترجمه کنیم ـ مترجم.

کند. اما نور انواع در انواع بی جان در مرتبه‌ای چنان نازل قرار گرفته است که به نور عارضی نزدیک می‌شود و استعداد و جسمانی‌اش آنقدر ضعیف و محدود است که وجود هیچ نور مدبر واسطه‌ای ممکن نمی‌شود[۱].

بدین ترتیب، سهروردی توضیح می‌دهد که چگونه انوار غیر مادی سبب وجود اجسام مادی می‌شوند: انواری که در نازلترین مرتبهٔ طولی قرار دارند علت عناصر می‌شوند که خود علت مادی اجسام این عالم‌اند. ارباب انواع ـ نظام عرضی انوار غیر مادی ـ علت صوری انواع‌اند. حرکات افلاک، که به نوبهٔ خود معلول روابط عارضی میان انوار مجرده هستند ـ علت کافی برای وجود اجسام و اعراض آنها به شمار می‌آیند. نمودار ۷-۲ علل موجودات مادی را نشان می‌دهد.

علم و مشیت الهی

موضوع علم خداوند به جزئیات و بدین ترتیب علم او به سرنوشت انسان، همواره در فلسفهٔ اسلامی حایز اهمیت بوده است؛ عمدتاً به این دلیل که این موضوع یکی از مسائل اساسی مورد نزاع در میان متکلمین بود[۲]. زبان طبیعی قرآن این است که خداوند بر جزئیات عالم و قادر است. سهروردی در توجیه کلام خود این آیه قرآنی را نقل می‌کند: لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فی السّماواتِ و لا فِي الأَرضِ[۳].

اما آشتی دادن میان خدای یگانهٔ ادیان توحیدی و خدای کاملاً بسیط و قریب از ذهن سنت فلسفی یونان کاری آسان نبود. متکلمان، با تکیه بر دلایلی، حکما را به سبب داشتن این عقیده که خداوند فقط بر کلیات عالم است ـ گویی نظریه‌ای است علمی ـ متهم می‌کردند.

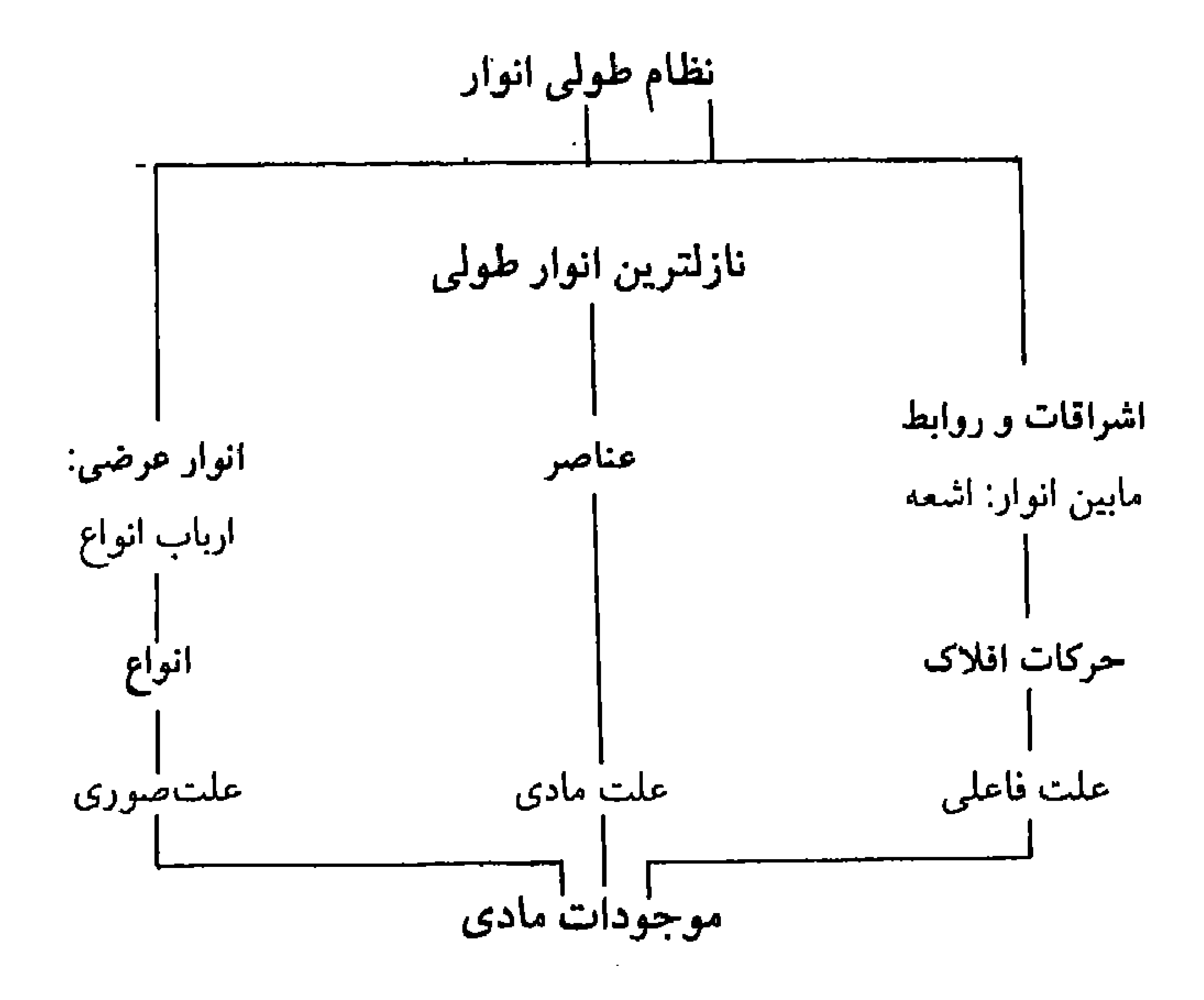
علم از نظر مشایین عبارت است از حصول صورت معلوم نزد عالم. اما علم خداوند از این سنخ نیست چرا که این نوع علم از وجود کثرت در ذات باری حکایت خواهد داشت. پس علم خداوند را باید به گونه‌ای دیگر توضیح داد. سهروردی نظریهٔ مشایین را در این باب

۱- *حکمة‌الاشراق*، ۶۷-۱۶۵؛ شرح، ص ۸۵-۳۸۳.

۲- ابن سینا، *الهیات*، ص ۹۹-۳۹۸، و ۴۱۴ به بعد؛ ابن رشد، *تهافت التهافت*، تصحیح سلیمان دنیا، چاپ دوم (قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۸)، ص ۶۹۰-۷۱۱.

۳- قرآن کریم، ۳/۳۴.

نمودار ۷ - ۲علل موجودات مادی



چنین خلاصه می‌کند:

> مشایین و پیروان ایشان گفته‌اند: علم واجب‌الوجود زاید بر ذات او نیست، بلکه عبارت است از عـدم غـیبت او و از ذات مـجرد از مـادهٔ خـود. و گـویند: وجـود اشـیا از عـلم واجب‌الوجود به آنها ناشی می‌شود[۱].

قطب‌الدین در توضیح می‌افزاید که اگر علم او زاید بر ذاتش باشد ـ در حالی که علم به نظر آنان عبارت است از حصول صورت معلوم نزد عالم ـ در ذات مقدس او کثرت ایجاد خواهد شد[۲]. چون ذات خداوند علت همه اشیاست، علم به اشیا در علم او به ذاتش مندرج است[۳].

سهروردی از این نظر مشایین تأثیر نپذیرفت. او از یک سو بر آن بود که علم به اشیای جزئی تحت امری سلبی قرار نمی‌گیرد [چون تجرد از ماده و عـدم غـیبت از ذاتش سـلبی هستند]؛ و از سوی دیگر عالم به صفات و اعراض منطوی در علم به ذات نیست. این سخن مشایین در حقیقت برای توجیه نظام عنایی عالم مناسب نـیست[۴] [پس حـق در بـاب عـلم

۱- *حکمةالاشراق*، ۱۵۰-۱۵۱؛ شرح، ص ۵۹-۳۵۸.
۲- شرح *حکمةالاشراق*، ص ۳۵۹.
۳- *حکمةالاشراق*، ۱۵۱؛ شرح، ص ۳۵۹.
۴- *حکمةالاشراق*، ۵۲-۱۵۱؛ شرح، ص ۶۲-۳۵۹.

خداوند همان قاعدهٔ اشراق است که می‌گوید علم او به ذاتش عبارت است از اینکه او نور لذاته و ظاهر لذاته است و علمش به اشیا در این است که آن اشیا به نحو حضور اشراقی برای او ظاهرند].

مشایین، همانند علمای جدید، بر آنند که علم و احساس و ... عبارت است از انطباع صورت شیئی در رطوبت جلیدیه [نه به انتقال صورت و نه به خروج شعاع]. مثل انطباع شکلی بر روی شبکیه[1]. اما سهروردی به نقش اصلی خود آگاهی تأکید می‌ورزد. به نظر اشراقیون، ابصار عبارت است از حضور شیئی مستنیر در برابر چشم سلیم به هنگام عدم وجود حجاب بین آنها، و آن اضافه است نه عرضی در ذهن یا چشم. [همانطور که صورت آینه در آینه نیست، صورتی را هم که نفس به سبب آن اشیا را درک می‌کند در جلیدیه نیست، بلکه وقتی شیئی در مقابل چشم سلیم قرار می‌گیرد نفس اشراقی حضوری نسبت به آن شی مستنیر پیدا می‌کند و بدین ترتیب ابصار پدید می‌آید[2]]. علم در نورالانوار از این سنخ است. نورالانوار ظاهر است بذاته و لذاته و بدین ترتیب عالم است بذاته. و چون همهٔ اشیا در محضر او قرار دارند برای او ظاهرند. پس نورالانوار بر همه چیز آگاه است. این از کثرت در او حکایت نمی‌کند، زیرا مشروط است بر اضافه، ظهور و سلب یعنی عدم حجاب. بدین سان علم و بصر خداوند یکی است همچنانکه قدرت و نوریت او واحد است.

در هر حال، هیچ غایتی بر اساس این علم الهی وجود ندارد. چنین نیست که نورالانوار از مخلوقات خود علم حاصل کند و آنگاه به گونه‌ای عمل کند که به آنها فیض برساند. [نور به ذات خود فیّاض است]. این نظام عنایی که ما در جهان می‌بینیم مبتنی بر چنین علیت فاعلی خاصی نیست بلکه مبتنی است بر ارتباط موجود میان انوار مجرده[3]. عالم هستی با همهٔ پیچیدگیهایش از پیچیدگی غیرقابل درک بلکه بهتر بگوییم از روابط مطلقاً عقلی در میان انوار

۱- علم، امروز ثابت کرده است که بینایی وقتی صورت می‌گیرد که نور در چشم جمع می‌شود و عصبهای حساس به نور را در شبکیه تحریک می‌کند. این عصبها تحریکات را از طریق عصب بینایی به لوبهای پس سری مغز انتقال می‌دهند و در این جاست که بینایی ممکن می‌شود ـ مترجم.

۲- ابصار، از نظر ملاصدرا، نه به انطباع است و نه به خروج شعاع و نه بدان نحو که شیخ اشراق می‌گوید؛ بلکه ابصار به انشای صورت مماثل با مبصر از عالم ملکوت نفسانی است که آن صورت مبصَر مجرد از ماده خارجی به انشای نفس است و قائم به نفس است چون قیام فعل به فاعل خود نه چون قیام مقبول به قابلش. یعنی ابصار به خلاقیت نفس است. نفس صورت مبصَر را در صقع ذات خود ایجاد می‌کند و این صورت معلول نفس است باذن الله تعالی ـ مترجم.

۳- *حکمة‌الاشراق*، ۱۵۰-۱۵۳؛ شرح، ص ۳۵۸-۳۶۶.

مجرده حکایت دارد. جهانی که سهروردی ترسیم می‌کند ثابت و مبتنی بر جبر است و در نتیجهٔ نظام منطقی فعالی که در کنشهای متقابل انوار الهی وجود دارد، در همه جزئیات خود کامل است.

مسایل طبیعی

سهروردی می‌کوشد علم الانوار را با طبیعیات نیز ارتباط دهد، بویژه در مسأله مربوط به ترکیب جسم. او و مخالفانش شرح دو بعد از ابعاد اجسام را لازم دیدند: یعنی تقسیم‌پذیری و وحدت آنها را. مشاییان تقسیم‌پذیری رابه هیولی و وحدت را به صورت نسبت می‌دهند. با این حال، هیولی مبهم‌ترین صورت واقعیت را دارد و مستقیماً قابل ادراک نیست. صورت شامل مراتب گوناگون کلیات می‌شود: نوع، طبیعت و غیره که همگی جوهرند[1]. در برابر آن سهروردی نظری را که به قدما نسبت می‌دهد مطرح می‌کند و آن این است که جسم مقدار قائم به ذات است. او با توسل به براهینی گیج‌کننده سعی می‌کند نشان دهد که هیولی مفهومی است که ما به جسم، از حیث وضع متغیری که دارد، نسبت می‌دهیم ولی واقعیت آن را نمی‌توانیم روشن کنیم. بدین ترتیب ما به جای هیولای مبهم و موهوم با مقدار که واقعیتی عینی و ملموس است و جزئی از جسم را تشکیل می‌دهد مواجهیم[2].

در فلسفهٔ مشایی، صورت جسمیه که همراه ماده جسم جزئی راتشکیل می‌دهد، به واسطهٔ صور دیگر شکل می‌گیرد؛ از قبیل صور انواع، صور عناصر و غیره. این صور به سبب آنکه جواهر را تشکیل می‌دهند باید جوهر باشند. مثلاً اجسامِ جزئی قابل تقسیم، غیر قابل تقسیم، لطیف و یا کثیف‌اند. به نظر مشایین به سبب صور دیگر است که جسم را تخصیص زده و صورت نوعیه را تشکیل می‌دهند. سهروردی می‌گوید که اعراض می‌توانند در قوام جواهر نقش داشته باشند و سپس به اثبات آن می‌پردازد[3]. بدین ترتیب، جسم عبارت است از اعراض و مقدار قائم به ذات. مزاج کیفتی است که به توسط کیفیات حاصل می‌شود، نه صورتی که به توسط صور پدید آید چنانکه مشایین می‌گویند[4]. همچنین عناصر تنها عبارتند از صور محسوس و جسمانی[5].

۱- حکمة‌الاشراق، ص۸۲؛ شرح، ص ۲۲۵.
۲- حکمة‌الاشراق، ۸۲-۷۴؛ شرح، ص ۲۵-۲۰۶.
۳- حکمة‌الاشراق، ۸۲-۸۳؛ شرح، ص ۲۸-۲۲۵.
۴- حکمة‌الاشراق، ۱۹۸؛ شرح، ص ۳۷-۴۳۶.
۵- حکمة‌الاشراق، ۱۹۳؛ شرح، ص ۴۲۸.

در فلسفهٔ مشایی صورت فعلیت چیزی است که در درون طبیعت نهفته است. ارسطو دربارهٔ طبیعت می‌گوید: «آنچه که نخستین حرکت در هر یک از موجودات طبیعی، آن گونه که در خود چونان خود، از آن پدید می‌آید[۱].» در فلسفهٔ سهروردی طبیعت هر چیزی نوری است که آن چیز صنم آن است[۲]. [طبیعت زمین غیر از برودت و یبوست اوست و آن طبیعت اسفندارمذ است که رب‌النوع اوست]. ماده و اعراض آن علل قابلی تأثیر نورند، اما علت فاعلی حرکاتِ ذاتی شیء، ملَک انواع‌اند که طبیعت شیء نیزبه شمار می‌آیند. قطب‌الدین ردّیهٔ یحیی نحوی بر تعریف ارسطو از طبیعت را ذکر می‌کند و می‌گوید که «این دلالت بر طبیعت ندارد بلکه بر فعل طبیعت دلالت دارد، طبیعت قوه‌ای روحانی و سماوی در اجسام است[۳].» این قوه در موجودات اعلی به توسط نفس یا نفس و روحی حیوانی عمل می‌کند، اما در جمادات رأساً تأثیر دارد.

چکیدهٔ بحث: ساختار علم‌الانوار

سهروردی ادعا کرد که *حکمةالاشراق* بر آثاری که به طریقه مشایی نوشته شده است، خواه از خود او باشند خواه از دیگران برتری دارد؛ زیرا این اثر عمدتاً بر پایهٔ تجربه عرفانی [ذوقی] استوار است نه بر پایه اندیشه و استدلال. اما باید دانست که این اثر، کتابی عرفانی یا گزارش دریافتهای عرفانی او نیست، بلکه کتابی است فلسفی که احکام آن با استفاده از براهین عقلی از قضایای ضروری پیشین اقتباس شده است. *حکمةالاشراق* مبتنی است بر ذوق، بدین مفهوم که ۱) کشف ذوقی ابتدا سهروردی را نسبت به درستی مقدمات و نتایج خویش مطمئن ساخت ۲) هدف غایی علم‌الانوار وصول طالب به مقصود از راه پیمودن طریقهٔ عرفانی است. سهروردی گاه مستقیماً به تجربهٔ عرفانی اشاره می‌کند، اما این تنها به سبب استوار ساختن عقیدهٔ درونی طالب یا زودتر به نتیجه رسیدن اوست: برهان عقلی درست این نظریه را کاملاً تأیید می‌کند.

در واقع از آنجاکه براهین سهروردی معمولاً براهینی لمّی و نه فقط انّی است، تجربه‌های ذوقی و حسی نقشی غیر مستقیم در برهان ایفا می‌کنند[۴]. سهروردی عمدتاً از خالق تا

۱- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمهٔ دکترشرف‌الدین خراسانی ـ شرف، ص ۱۳۵، 1015a.

۲- *حکمةالاشراق*، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ شرح، ص ۴۳۹.

۳- شرح *حکمةالاشراق*، ص ۴۳۹.

۴- برهان انّی اثبات می‌کند که چیزی چنان است؛ برهانی لمّی حقیقت شیء را از طریق حد اوسط که علت بالفعل آن حقیقت نیز هست اثبات می‌کند. ر.ک: ارسطو، *آنالوطیقهای ثانی* («برادرزاده‌اش باید او را کشته

مخلوق‌را مورد بحث قرار می‌دهد تا توضیح دهد که چرا جهان هست آنچنانکه هست. توافق تجربهٔ ذوقی با نتایج برهان تنها می‌تواند احتمال درستی توضیحات را به اثبات رساند. تجربه ممکن‌است باطل‌بودن طرحی علمی را اثبات کنداما نمی‌تواند حقیقت آن را به اثبات رساند.

سهروردی در عمل علم‌الانوار را بر سه اصل استوار می‌سازد. نخست پالایشی انتقادی از فلسفهٔ مشاء به عمل می‌آورد، روشی که او در آثار مشایی خود و در بخشهای مهم *حکمة‌الاشراق* پیش گرفته است.

اصل دوم علم‌الانوار مفهوم نور است. مابعدالطبیعه مبادی سایر علوم را تشکیل می‌دهد؛ از این رو موضوع آن باید بدیهی باشد. اگر وجود واقعیت نداشته و مفهومش مبهم باشد پس سهروردی باید به چیزی دیگر نظر کند. ناگفته پیداست که آنچه به تعریف نیاز ندارد ظاهر است. بدین ترتیب موضوع اصلی، مابعدالطبیعه عبارت است از «ظاهر» و نه «ظهور» که احتمالاً از اعتبارات عقلی است. رمزهایی را که سهروردی برای ارائهٔ این خصوصیات بر می‌گزیند عبارتند از نور و ظلمت.

سهروردی در مقدمهٔ *حکمة‌الاشراق* گوشزد می‌کند که این کتاب، اثری است رمزی. شارحان سهروردی و حتی خود او هرگاه با اهداف آنان مناسبت داشته باشد تا عمق اصطلاحات مشایی فرو می‌روند ـ و این روشی است طبیعی. اینکه مفهوم اصلی ظاهر است نه نور از توضیحاتی که در باب شنوایی و حواس جزئی‌تر دیگر داده شده است مشخص می‌شود. سهروردی درست همانطور که حس بینایی را وصف می‌کند به توضیح این خواص می‌پردازد، بی آنکه نشان نامناسب آشکاری از نور باشند. بدین ترتیب، موضوع حقیقی اشیای ظاهرند، خواه ظهور بنفسه داشته باشند و خواه ظهور بغیره.

این مفهوم، به گونه‌ای که سهروردی طرح‌ریزی می‌کند، از رد هر گونه موضوع حقیقی که اشیا را به یکدیگر پیوند می‌دهد حکایت دارد. بلکه، موجودات مستقل و بی نیاز از موضوع‌اند و واقعیت آنها تفرّد آنهاست. روابط متقابل میان آنها به ظهورشان نسبت به یکدیگر بستگی دارد. حتی انوار مجرده که در نور بودن با یکدیگر اشتراک دارند، هر یک از جواهر فردهٔ مستقلی تشکیل شده، متمایز از هم و منحصر به فردند. نور قطعاً نمی‌تواند موضوع جهانی که سهروردی ترسیم می‌کند باشد، یکی به سبب تداوم نداشتن انوار مجرده و دیگر به سبب آنکه جهان مادی در ذات خود نور نیست. موضوع *حکمة‌الاشراق* انوار است

باشد زیرا هیچ کسی دیگر به سلاح قتاله دسترسی نداشته است»، در برابر «برادرزاده‌اش او را کشت تا مانع تغییر اراده‌اش شود».)

نه نور.

اصل سوم *حکمة‌الاشراق* جمع‌آوری اصول موضوعهٔ فلسفی است که با فلسفهٔ مشاء وجه اشتراک دارد. از این میان، دو اصل از مهمترین اصول عبارت است از اصل جهت کافی و محال بودن تسلسل. این اصول البته مورد استفادهٔ حکمای اسلامی دیگر نیز بوده است و روشن می‌سازد که چرا نظام فلسفی سهروردی مشتمل است بر جهان هرم‌گونهٔ شناخته شده تا اینکه به علت مطلقاً بسیط و ضروری اولی منتهی می‌شود. با این حال، اختلاف در محتوای مفاهیم اصولی این نظام مسلّم می‌دارد که تفاوتهای حقیقی در نظریات هر کدام از این دو نظام وجود دارد.

سهم سهروردی در امور عامه و جنبه‌های دیگر وابسته به این موضوع در فلسفهٔ اسلامی به تمایز آشکاری که او میان ذهنیت و عینیت قایل می‌شود نهفته است. پیش از او ابن‌سینا بر این تصور غیر یقینی عمل می‌کرد که ساختار واقعیت با ساختار اندیشه موافق است. سهروردی این موضوع را جایز نمی‌دانست؛ و از آن پس حکمای اسلامی جملگی این تمایز را مد نظر داشته‌اند. انکار واقعیت خارج از ذهنی وجود نیز مبتنی بر همین تمایز است. پس از سهروردی آنچه را می‌توان نوعی «گرایش ساده‌لوحانه به فلسفهٔ ابن‌سینا» خواند بدون تردید دیگر رخت از میان بربسته بود. حتی حکمایی که بر مذهب اصالت وجود بودند اعتبار استدلال سهروردی را در قلمرو خود می‌پذیرفتند. مثلاً حاج ملاهادی سبزواری به ذکر آن می‌پردازد و با قایل شدن به تمایزی دیگر بین مفهوم و حقیقت وجود از آن طفره می‌رود. او می‌گوید مفهوم وجود اعرف اشیاست و حقیقت وجود اصیل است اما رسیدن به آن تنها برای کسانی که به مرتبهٔ شهود عرفانی نایل آمده‌اند ممکن است.

بدین ترتیب، حکمت اشراقی از یک سو همسنگ با مذهب اصالت وجود بود، چرا که مشمول آن نیز قرار می‌گرفت. و از دیگر سوی، با آن تفاوت داشت زیرا مذهب اصالت وجود بر بنیاد تمایزی دیگر ممکن می‌شد که سهروردی به آن نرسیده بود.

هدف از این گفتار نسبتاً مفصل، یافتن اساسی برای ارزیابی فلسفهٔ قطب‌الدین بود. امیدوارم از آنچه تا کنون گفته شد آشکار شده باشد که سهم سهروردی در فلسفهٔ اسلامی رمزگرایی او در نور نیست، بلکه مجموعه‌ای است از نظریات خاص فلسفی که دقیقاً با فلسفه‌ای پیش از او و پس از او پیوند دارد. ارتباط این دیدگاهها با فلسفهٔ قطب‌الدین در فصل بعدی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

بخش سوّم

عناصر اشراقی در *درةالتاج* قطب‌الدین

وقتی آثار ارسطو به دست اعراب رسید، آنان این آثار را فصلهایی از نوشته‌های کوتاه و منسجم علمی و فلسفی تلقی کردند. سپس آثاری مثل *ایساغوجی* فرفوریوس نیز به آنها افزوده شد و شکافهای موجود را پر کرد. از موضوعات آنها طرحی برای تقسیم‌بندی منسجم علوم به دست آمد که حکمای اسلامی در آن روزگار آن را طرحی کلی برای دانشنامه‌های خود قرار دادند.

الگویی که بسیاری از حکمای بعدی اسلامی از آن پیروی کردند ـ در اینجا نیز همچون بسیاری از موارد دیگر ـ به ابتکار ابن سینا طرح‌ریزی شد؛ خصوصاً در کتاب *شفا* که جامعترین اثر او به شمار می‌آید[1]. این دانشنامه‌ها که عمدتاً به طرح مباحث فلسفی می‌پردازند موضوعاتی از قبیل: منطق، طبیعات و مابعدالطبیعه را دربر می‌گیرند. جامعترین آنها مثل *شفا* شامل ریاضیات (از جمله نجوم و موسیقی)، حکمت عملی و تاریخ طبیعی نیز می‌شد. منطق که ابزاری برای سایر علوم بود در ابتدا می‌آمد. بحث نبوت و مسائل ماوراءالطبیعی غالباً به انتهای بخش مابعدالطبیعه اضافه می‌شد. گرچه پیروی از این طرح کلی باب شده بود، امکان تلخیص یا حذف بعضی از موضوعات، به مقتضای ظرفیت اثر و میزان مهارت و علایق مؤلف بستگی داشت. در کتابهای فلسفی معمولاً ریاضیات همانند علم اخلاق، متاجر، تاریخ طبیعی و حتی گاه منطق حذف می‌شد. چنین آثاری در سطوح مختلف علمی تألیف می‌شد.

قطب‌الدین شکلی را که به *درةالتاج* داد کمی متفاوت با تقسیم‌بندی معمول علوم بود. در تقسیم‌بندی معمول، مابعدالطبیعه به دو بخش تقسیم می‌شود؛ ابتدا فلسفه که بعد از منطق می‌آید و سپس کلام که بعد از ریاضیات قرار می‌گیرد. پس از مقدمهٔای بر علم، پنج مجلد

---

۱ - پیترز (Peters) در کتاب: *Aristotle and the Arabs*، ص ۲۰-۱۰۵، رئوس کلی مباحث *شفا* را بیان می‌دارد و به ذکر چند آثار دانشنامه‌ای دیگر از دیدگاههای گوناگون می‌پردازد.

اصلی شامل منطق، فلسفهٔ اولی، علوم طبیعی، ریاضیات و مابعدالطبیعه می‌شود. خاتمهٔ کتاب مشتمل است بر اصول دین، فروع دین، حکمت عملی و سلوک. این کتاب بسیار حایز اهمیت دانسته می‌شد؛ هم به این دلیل که به زبان فارسی نوشته شده بود ـ امری غیر معمول در کتابی با این حجم ـ و هم به دلیل آنکه علوم دینی را نیز در بر می‌گرفت.

به احتمال قریب به یقین قطب‌الدین درة *التاج* را در سال ۱۳۰۶/۷۰۵، یعنی یازده سال پس از شرح *حکمة‌الاشراق* منتشر کرد. بدین ترتیب، وی باید تألیف درة *التاج* را دست کم اندکی پس از انتشار شرح در سال ۱۲۹۵/۶۹۴، آغاز کرده باشد. این دو کتاب مهم قطب‌الدین را، که در اواخر دوران زندگی‌اش منتشر شدند، می‌توان مبین آرای پختهٔ او به شمار آورد.

در اینجا چند نکته راکه به توضیح در زمینهٔ کتاب درة *التاج* مربوط می‌شود ذکر می‌کنیم: نخست آنکه قسمتهایی از این کتاب ترجمهٔ بخشهایی از متون دیگر است. مثلاً مبحث نجوم، ترجمه‌ای است از متن خلاصه شده‌ای از بطلمیوس که به زبان عربی نوشته است، گرچه قطب‌الدین خود به تفصیل و به گونه‌ای ابتکاری در باب نجوم سخن گفته است. ترجمهٔ *فصول مدنی* فارابی و اثری اخلاقی از ابن سینا به فصل حکمت عملی اضافه شده که در کنار آن قطب‌الدین خود بحثی منسجم در باب همین مسائل ارائه می‌دهد. علم الهی، ترجمه‌ای است از کتاب *اربعین* فخر رازی. کوششی برای نقل آثار فارابی، ابن سینا و رازی در بقیه کتاب صورت نگرفته است.

دیگر آنکه، بخشهای فلسفی درة *التاج* روی هم رفته زبانی مشایی دارد و در واقع از اصطلاحات مشخصاً اشراقی در آنها استفاده نشده است. بعلاوه، در آنها هیچ بحثی از موضوعاتی نظیر وجود قبلی نفس و عالم مثال که می‌دانیم قطب‌الدین علاقهٔ خاصی به آنها نشان می‌داده، نمی‌شود. هیچ گونه اشارهٔ مستقیمی هم به شرح *حکمة‌الاشراق* نمی‌کند.

با توجه به شواهد تاریخی و قراین موجود در خود کتاب درّة *التاج* شاید بتوان نکات زیر را از آن استنباط کرد:

۱ـ این کتاب برای خاص و عام و به زبان فارسی نوشته شده است[1]. مسائل فلسفی بحث‌انگیز و عمیق‌تر حذف شده‌اند. حتی فصل مربوط به عرفان برای نو آموز نوشته شده است.

۱- درة *التاج*، بخش نخستین، ج ۱، ص ۲۱.

۲ـ چنانکه از بقیهٔ این فصل آشکار می‌شود، پنج مجلد فلسفی، کلِ منسجمی را تشکیل می‌دهند که می‌توانند به طور منظم با *حکمةالاشراق* و شرح آن ارتباط یابد.
۳ـ طرح اصلی کتاب مشتمل است بر: مقدمه، منطق، طبیعیات، ریاضیات و علم الهی[1].
۴ـ قطب‌الدین مطابق با سلیقه عموم کسانی که با این کتاب سر و کار داشتند، در دو مورد ترجمه‌هایی را از آثار قدیمی در زمینهٔ ریاضیات فراهم آورد. احتمالاً او حساب و موسیقی خاص خود را ارائه داده است به این سبب که اثر شناخته شده‌ای از قدما در دست نبود و یا شاید به این سبب که او قبلاً در این زمینه‌ها چیزی منتشر نساخته بود.
۵ـ تکملهٔ آن در دین، حکمت عملی و عرفان ضمیمه‌ای بر طرح اصلی بود، که احتمالاً به پیشنهاد پیروان یا علاقمندانش نوشته شده بود[2].

ممکن است قطب‌الدین با دستنوشتی مشتمل بر مجلدات فلسفی *درةالتاج* به گیلان باز گشته باشد و بخشهای دیگرش را یا به درخواست امیر دباج بدان افزوده و یا با شتاب در آن گنجانده باشد تا کتابی را که او شایسته دریافت صلتی برای آن بود به انجام رساند. به هر تقدیر، هیچ یک از بخشهایی که به لحاظ فلسفی حایز اهمیت‌اند، به استثنای قسمتهایی از حکت عملی و عرفان، ترجمهٔ مستقیمی از یک اثر نیستند.

نظریهٔ اشراقی در باب حقیقت

مباحث اشراقی *درةالتاج*

قطب‌الدین با توجه به محدودیتهایی که خوانندهٔ مورد نظر کتاب *درةالتاج* بر او تحمیل می‌کند، چند موضوع عمده اشراقی را بررسی می‌کند و به «طریقهٔ طبیعی» ـ به دیگر سخن مطابق با زبان مشایی ـ به بحث و موشکافی در آنها می‌پردازد، سپس به گونه‌ای منجسم آنها را با روند کلی فلسفهٔ اسلامی ارتباط می‌دهد. در وهلهٔ نخست، مسئلهٔ طبیعت اصلی حقیقت مطرح می‌شود، یعنی: اعتباری بودن وجود، اصالت اعیان خارجی، ناپیوستگی و ظهور حقیقت. موضوع اساس علم نیز از جمله این مطالب است. قطب‌الدین در چند جا به این موضوع می‌پردازد: در فلسفهٔ اولی وقتی به بحث ماهیّات ارتباط پیدا می‌کند؛ در منطق در بحث از تعریف؛ در علم طبیعی به هنگام بحث از صور جسمانی؛ و در علم الهی آنجا که از عقول و مثل افلاطونی سخن می‌گوید. تحلیل و بررسی هر یک بر محور کشمکشهای میان نقش «حضور» به منزلهٔ اساس علم و لزوم تثبیت اعتبار کلیات و معرفت علمی دور می‌زند.
قطب‌الدین در *درةالتاج* مسائل بحث‌انگیز مثل تفسیر باطنی فلسفی اصول دین را عنوان

۱ـ *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۱، ص ۲۱.
۲ـ *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۱، ص ۷۲.

نمی‌کند. او به منظور بررسی آثاری که کمتر مطرح شده‌اند از این مسایل می‌گذرد. او در این کتاب همچنین از زبان رمزی *حکمة‌الاشراق* استفاده نمی‌کند، مگر در موارد اتفاقی مثل ادعیه که توجه به رمز را می‌طلبد. این زبان احتمالاً بیشتر با روش آموزشی کتابی خاص مثل *حکمة‌الاشراق* سر و کار دارد تا با فلسفهٔ اشراق.

فلسفهٔ اولی

جلد سوم *درة‌التاج* به بحث در مسائل فلسفه اولی می‌پردازد که موضوع آن امور عامه است[۱]. این بخش باز خود به دو فن تقسیم می‌شود: فن اول در امور عامه و جملهٔ مفهومات است از قبیل (وجود، ماهیت، وحدت، ضرورت، ازلیت، علیت و جوهر، همراه با مفاهیم مقابل آنها و اصطلاحات مربوطه ـ یعنی مفاهیم اصلی مابعدالطبیعه.) و فن دوم در اقسام اعراض وجودی و اعتباری. این موضوعات تقریباً با آنچه در نیمهٔ اول *الهیات*[۲] ابن سینا یا *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو آمده منطبق است.

علم‌الانوار سهروردی با تحلیل از ساختار تجربه آغاز می‌شود. نخست به اعرف اشیا یعنی: نور یا به تعبیری کلی‌تر: ظهور، می‌پردازد. او بر آن است که علم ما در وهلهٔ نخست به واسطهٔ مفاهیم نیست بلکه در نتیجهٔ نسبت مستقیم بامتعلق آن یعنی: «حضور» ممکن می‌شود. علم مفهومی ما یک یا چند بار از شی بر گرفته می‌شود. زبان رمزی او در نور و ظلمت وسایلی هستند که او می‌تواند با استفاده از آنها در قلمروی که در وهلهٔ نخست معلوم شهود است به سیر و سیاحت عقلانی بپردازد[۳].

از سوی دیگر، قطب‌الدین نیزکار خود را با ساختار مفهومی علم انسان شروع می‌کند؛ یعنی با مفاهیم وجود، ماهیت، وحدت و غیره. سپس از مفهوم به مصداق رفته همان راهی را می‌رود که ابن سینا رفته بود. اما تمایز میان مفهوم و مصداق راهمواره مد نظر دارد. او در *شرح حکمة‌الاشراق* متذکر می‌شود که ابن سینا هر تمایز مفهومی را متطبق با تمایزی واقعی می‌داند[۴]. هر چند خواجه‌نصیر این نظر را رد می‌کند[۵]. مرز بین مفهوم و مصداق معقولات ثانیه فلسفی در ابن‌سینا روشن نیست. سهروردی از طرف دیگر میان ساختار مفهومی جهان

۱- فهرست مفصل کتاب *درة‌التاج* در گفتار مترجم آمده است ـ مترجم.

۲- *الهیات*، کتاب ۷-۱.

۳- ر.ک: همین کتاب ص ۵۴ به بعد.

۴- شرح *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۸۵.

۵- شرح *اشارات* در کتاب Concept and Reality از ایزوتسو، ص ۱۰۹.

و ساختار واقعی آن تمایزی آشکار و دقیق قایل می‌شود. بدین‌سان قطب‌الدین وقتی به این بخش عنوان «در امور عامه، جملهٔ مفهومات» می‌دهد، از سهروردی پیروی می‌کند[۱]. ابن سینا این شاخه از علم را «مسائل المعانی العامة جمیع الموجودات[۲]» می‌خواند.

در هر حال، این نظام مفهومی امری اعتباری نبود. بلکه پیوندی منسجم با تجربه و واقعیت داشت. روش قطب‌الدین در فلسفهٔ اولی کند و کاو در این ساختار مفهومی، ارتباطش با واقعیت و ساختار واقعیت است از آن نظر که با معقولات ثانیه‌ای که همبستهٔ کل افکار ماست ارتباط دارند.

وجود

قطب‌الدین بحث خود را با وجود آغاز می‌کند، با این عبارت که مفهوم وجود بدیهی و غیر قابل تعریف است؛ زیرا هیچ چیز اعرف از آن نیست تا بتوان بدان واسطه وجود را تعریف کرد[۳]. مفهوم وجود را، تنها به لحاظ اعتبار صورت مفهومی آن، به چند وجه می‌توان مورد ملاحظه قرار داد: می‌توان گفت وجود در ذهن است، اعم از شیئیت یا اخص از آن است و یا مرادف با آن است[۴]. وجود در اعیان نفس بودن در اعیان است، نه آن‌که به واسطهٔ او شیئی در اعیان هستی یابد[۵]. در غیر این صورت مصداق این استدلال سهروردی خواهد بود که می‌گوید: اگر برای وجود وجودی باشد به تسلسل خواهد انجامید. پس وجود عینی عبارت است از اینکه چیزی موجود است. و از این مفهوم ظاهر نمی‌شود که در اعیان چیزی هست بلکه گاه باشد چیزی باشد و گاه باشد که نباشد من حیث المفهوم[۶].

۱- درة‌التاج، بخش نخستین ج ۳، ص ۱.

۲- «النظر فی معرفة المعانی العامة جمیع الموجودات»، «فی اقسام العلوم العقلیه»، *مجموعة‌الرسائل* تصحیح محی الدین صبری الکردی (قاهره: کردستان العلمیة، ۱۳۳۸)، ص ۲۳۶.

۳- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۳، ص ۱.

۴- *درةالتّاج*، بخش نخستین، ج۳، ص ۲.

[قطب‌الدین در اصل سه اعتبار برای شیئیت قائل می‌شود نه برای وجود: ۱ـ شیئیت اعم از وجود است، چون معقول ممتنع و ممکن معلوم هر کدام در ذهن شیئیتی دارند به دلیل آنکه دارای صورتی عقلی هستند، اما موجود نیستند ۲ـ شیئیت به اعتباری دیگر به وجهی اعم است از وجود به وجهی اخص ۳ـ شیئیت و وجود دو لفظ مرادف‌اند ـ مترجم.]

۵- قطب‌الدین می‌گوید این همانند حیات است و حیات آن نیست که شیء به آن حی باشد، بلکه حیات شیء حیّیّت اوست. *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۴، ص ۷۵.

۶- *درةالتاج*، ج ۳، ص ۲.

بعلاوه، حمل وجود بر افرادش به تشکیک است [نه به مواطاة]. مثلاً وجود علت اقوی از وجود معلول و اقدم از آن است[۱]. [و همچنین وجود جوهر به نسبت با وجود عرض و وجود عرض قارالذات اقوی از وجود عرض غیر قارالذات است و وجود اضافی اضعف از وجود غیر اضافی است].

در جهان همه چیز متشخّص و جزئی است: «و آنچ در اعیان از وجودست او موجود ماییی است.» تعیّن هر وجودی به موضوع آن تنها چون تعین سرخی به موضوع آن نیست؛ بلکه هر وجودی متخصص می‌شود به چیزی که جاری مجرای فصل است، آنگاه مقترن می‌شود به موضوع. پس وجودات معاینی مجهولة الاسامی هستند که از آنها به وجود کذا و وجود کذا تعبیر می‌شود. و وجود عالم لازمهٔ همه است در ذهن. اگر ما انواع اعراض را به اسامی و رسوم نمی‌شناسیم ضرورتاً می‌گوییم که کم عرضی است چنین و کیف عرضی است چنان. اگر وجود از محصولات عقلی صرف نباشد یا مجرد ماهیاتی باشد که بر آن حمل می‌شود پس به یک معنا بر جوهر و عرض و بر سواد و بیاض حمل نمی‌شود و لازم می‌آید وقتی بگوئیم جوهر موجود است مثل آن باشد که بگوییم جوهر جوهر و موجود موجود است[۲].

مفهوم وجود واحد است. اگر مفهوم وجود واحد نباشد، یقین به صادق بودن آن بر هر موجودی از موجودات حاصل نمی‌شود. تصور وجود نیز بدیهی است. وجود مفهومی است مقول به تشکیک و محتاج به اقامهٔ برهان نیست. این مفهوم در ذهن است نه در خارج[۳].

> وجود چون عام باشد واجب باشد کی وجود او از نفس باشد، جه وجود در نفس موجودی یابند، جه او جون سایر معانیست کی متصورست در ذهن[۴].

مضمون سخنان قطب‌الدین را می‌توان با این تعابیر بیان کرد: وقتی گفته می‌شود چیزی وجود دارد، این فقط به معنای موجودیت آن است، نه به این معنا که چیزی داشته تا آن را موجود کند. وجود و شیئیت از معقولات ثانیهٔ فلسفی هستند که مستندند به معقولات اولیه. پس در موجودات هیچ موجودی وجود یا شئی نیست بلکه انسان موجود یا فلک موجود

۱- درة‌التّاج، بخش نخستین، ج۳، ص۲-۳.
۲- درة‌التّاج، بخش نخستین، ج۳، ص۳.
۳- ترجمهٔ این قسمت و بعضی از قسمتهای دیگر در صفحات آینده با توجه به متن اصلی درة‌التاج صورت گرفته است؛ از این رو کلمات یا جملاتی که در متن اصلی آمده در این ترجمه نیز عیناً تکرار شده است - مترجم.
۴- درة‌التّاج، بخش نخستین، ج۳، ص۳.

و ... است. آنگاه وجود که لازمهٔ معقولیت آنهاست انتزاع می‌شود. وجود به معنای عام با وجودات خاصه انطباق ندارد بلکه مفهوم وجود از موجودات مختلف در ذهن حاصل می‌شود. بدین ترتیب قطب‌الدین اعتباری بودن مفهوم عام وجود را ثابت می‌کند[۱].

اگر وجود معنایی اعم از هر یک از ماهیات باشد، یا قائم به نفس خود است و یا حاصل در آن ماهیات. اگر قائم به نفس خود باشد نمی‌توان جوهر را به آن وصف کرد، زیرا نسبت وجود با جوهر و غیر او علی‌السوا خواهد بود. اگر حصول در جوهر داشته باشد و می‌دانیم حصول هم وجود است، پس وجود اگر حاصل باشد موجود خواهد بود و کونه‌موجوداً نفس وجود خواهد بود. بدین ترتیب موجود به یک معنی محمول نمی‌شود، زیرا معنی او در اشیا آن است که چیزی است که آن را وجود است.

دیگر آنکه وجود چون در اعیان باشد و جوهر هم نباشد عرض خواهد بود؛ در این صورت نمی‌تواند بالذات قبل از محل خود حاصل شود. معیتی ذاتی هم با محل خود نخواهد داشت. وگرنه مستلزم این خواهد بود که محل او پیش از آنکه خود او موجود شود وجود یافته باشد و این محال است. بعد از آن لازم می‌آید که اگر وجود در اعیان نباشد و قائم به ذات خود نباشد، عرض به وجهی اعم از وجود باشد، بدین ترتیب وجود اعم اشیا نخواهد بود. دیگر اینکه وقتی ماهیت معدوم باشد وجود او موجود نباشد پس وقتی وجود را تعقل کردیم و در آن حکم کردیم که موجود نیست، مفهوم وجود وجود خواهد داشت. و هنگامی که ماهیت را بعد از عدمش بیابند وجود وجود ماهیت را یافته باشند، سپس نقل کلام در وجود وجود می‌شود الی غیر النهایة[۲]، بر فرض آنکه هر وجودی در اعیان باشد. پس وجود منضم به ماهیت خارجی نیست تا وجود و ماهیتش دو چیز باشد در خارج این بود استدلال سهروردی. او در مباحث بعدی خود در باب اعتباری بودن حقیقت وجود گهگاه به این استدلال می‌پردازد[۳].

۱- *درةالتّاج*، بخش نخستین، ج۳، ص۳-۵.

۲- به تعبیری روشنتر: اگر وجود امری اصیل و حاصل در اعیان باشد باید موجود باشد و هر موجودی دارای وجود است؛ نقل کلام در وجود او می‌کنیم دور یا تسلسل لازم می‌آید.

جواب: لازم کلام این قائل آن است که حق تعالی را وجود صرف نداند با آنکه با براهین متعدده ماهیت را از حق تعالی نفی کرده است و حقیقت مقدسهٔ حق راکه نور الانوار به او اطلاق می‌نماید نور صرف می‌داند. حتی از عقول و نفوس ماهیت را نفی می‌کند. نقل از کتاب *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۹۹ ـ مترجم.

۳- ر.ک: همین کتاب ص ۵۵؛ شرح *غررالفرائد*، زیر نظر دکتر مهدی محقق و توشیهوکو ایزوتسو، ص ۴۳.

بدین ترتیب، ماهیت خارجی و وجودش دو چیز خارج از ذهن نیستند. ماهیت خارجی خود معلول علت فاعلی آن است. وجود زاید بر آن نیست. شیئیت و وجود معقولات ثانوی مستند به معقولات اولی هستند. چیزی در واقعیت عینی نیست که وجود یا شئی باشد. تنها همبسته‌هایی از معقولیت شئی وجود دارد که آنها را موجود یا شیئی دیگر می‌خوانیم. این نظر بیشتر به عقیدهٔ کانت شباهت دارد.

قطب‌الدین با اینکه نظر ابن سینا را در تمایز بین ماهیت و وجود در مرتبهٔ اعیان رد می‌کند، آن را در مرتبهٔ ذهن محفوظ نگاه می‌دارد؛ درست همانند سهروردی در آثار مشّایی‌اش. این مفاهیم بر ساخته‌هایی مبتنی بر نظرات شخصی نیستند بلکه همبسته‌های علم ما نسبت به اشیای واقعی هستند. وجود و ماهیت تنها در ذهن متمایز از یکدیگرند؛ در آنجا تناقضی که با وجود و ماهیت ارتباط پیدا می‌کند به وجود نمی‌آید. این مفاهیم هر یک در قلمرو خاص خود، موضوع معقول کاوشهای فلسفی قرار داشتند.

وجود، گرچه اعتباری عقلی است، به طرق زیر با ماهیات عینی ارتباط پیدا می‌کند:

> و گاه باشد کی وجود را اطلاق کنند بر نسبت باشیاء جنانک گویند کی شیء موجودست در خانه، و در بازار، و در ذهن، و در عین، و در زمان، و در مکان، بس لفظ وجود با لفظ «فی» در همه بیک معنی باشد. و گاه باشد کی وجود را بازاء روابط اطلاق کنند جنانک گویند: زیدٌ یوجَدُ کاتباً و گاه باشد کی بر حقیقت و ذات اطلاق کنند جنانک گویند: ذات الشیء و حقیقة و وجوده و عینه و نفسه، بس اعتبارات عقلی را فرا می‌گیرد و آنرا اضافت بماهیت خارجی می‌کنند[۱].

در این موارد، مفهوم وجود با ماهیت خارجی ارتباط پیدا می‌کند. اما باید دانست که در دو مورد نخست، وجود، به نسبتهای خارجی گفته می‌شود که فی نفسه واقعیتی ضعیف دارند. اما وقتی می‌گوید وجود بر ذات و حقیقت اطلاق می‌شود، مقصودش شیء در حد ذات خود است.

قطب‌الدین در اینجا در قالب اندیشه‌های مشّایی به تفصیل به شرح دیدگاههای شیخ اشراق می‌پردازد. همچنین، در حالی که سهروردی در *حکمة‌الاشراق* اطلاق مفهوم وجود را بر واقعیت خارجی مورد انتقاد قرار می‌دهد، قطب‌الدین به بررسی نقش آن در قلمرو مفاهیم می‌پردازد.

۱- *درة‌التّاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۵.

خلاصه، ابن سینا تمایزی میان وجود و ماهیت قایل می‌شود، مفهوم دقیق چیزی که رویهم رفته روشن نیست. سهروردی سپس چنین استدلال می‌کند که این تمایز تنها می‌تواند در مرتبهٔ ذهن صورت گیرد، نه در مرتبهٔ خارج.

اگر حاج ملاهادی سبزواری را نمونهٔ کسانی بدانیم که بر خلاف سهروردی وجود را اصیل می‌دانند، باز می‌بینیم تمایزی که سهروردی میان مفهوم وجود و حقیقت آن قایل شده و نیز دلایلش در باب اعتباری بودن وجود مورد قبول قرار گرفته است، هر چند که در چارچوبی وسیعتر قرار می‌گیرد. سبزواری ابتدا بین مفهوم بدیهی وجود و کنه آن تمایز قایل می‌شود[1]. توضیحات او دربارهٔ حقیقت وجود متوجه انتقادات سهروردی است: حقیقت وجود مقول به تشکیک است به طوری که در اشیای مختلف تفاوت می‌یابد[2] [تفاوت به شدت و ضعف]. شی جزئی وحدتی وجودی دارد؛ وجود مفهومی است عارض بر ماهیت[3]. تنها تمایز میان حقیقت نهان وجود و مفهوم ظاهر آن است که سبزواری را از فرو افتادن در چارچوب اندیشه‌های سهروردی باز می‌دارد.

بدین ترتیب، حتی حکمای بعدی که سهروردی را اصولاً بر خطا می‌دانستند، نکته‌گیریهای او را بر ابن سینا موجه می‌شمردند. از انتقادهای او تنها می‌توان با تفسیر مجددی از آنها در پرتو بینش عرفانی عمیق‌تری در باب وحدت واقعیت رهایی یافت.

اعتبار کلیات

ماهیت

امر مشترک دیگر در همهٔ مفاهیم ماهیت است که ابن سینا بحث از آن را نیمهٔ دیگر تقسیم‌بندی بزرگ خود قرار می‌دهد. ماهیت در زبان عربی و لاتین یعنی آنچه در پاسخ به سؤال: ماهو می‌آید. این مفهوم در زبان لاتین و عربی بسیار نزدیک است به مفهوم (essentia) و در زبان عربی با این مضمون ارتباط نزدیکی با «حقیقت» و «ذات» دارد[4]. اما وقتی ذات و حقیقت گفته می‌شود عموماً به چیستی شیء از نظر واقعیت خارجی آن اشاره دارد؛ و وقتی ماهیت[5] گفته می‌شود مقصود مفهوم آن است در ذهن. در هر حال تمایز

۱- شرح *غررالفوائد*، زیر نظر دکتر مهدی محقق، توشیهوکو ایزوتسو، ص ۴۲.
۲- همان مأخذ، ص ۴۷.　　۳- همان مأخذ، ص ۵۰.
۴- سهیل محسن افنان، *واژه نامهٔ فلسفی*، زیر عنوان «حقیقت»، «ذات»، «ماهیت».
۵- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۵، ص۷۲، «چون حقیقت شیء خصوصیت وجود اوست، پس هیچ حقی

دقیقی بین این مفاهیم قائل نشده‌اند (ر.ک: نمودار ۱-۳)

موضوع فلسفی اعتبار کلیات است. قطب‌الدین حقیقت را چنین تعریف می‌کند:

هر جیزی را حقیقتی است کی آن جیز بآن حقیقت آن جیزست، و آن بحقیقت مغایر ماعداء او باشد. خواه لازم باشد و خواه مفارق. و مثال آن انسانیت است مثلاً، (جه) انسانیت از آن روی انسانیت است کی در مفهوم او داخل نشود وجود، و عدم، و وحدت، و کثرت. و عموم، و خصوص، الی غیرذلک من الاعتبارات[1].

نمودار ۱ - ۳ مراتب انتزاع ماهیت و وجود

معقولات ثانیه	وجود عام ↑	ماهیت کلی و ... اجناس ↑
معقولات اولیه	محمولات مشکک وجود ↑	کلی طبیعی، صور ذهنی: انواع ↑
موجودات خارجی	شیء جزئی خارجی (ماهیت به شرط شیء)	

در فلسفهٔ اشراقی سهروردی و قطب‌الدین، [ماهیت] شئی جزئی خارجی اصیل است ـ نظریه‌ای که بعدها اصالت ماهیت خوانده شد. مفهومی که مستقیماً از اعیان خارجی انتزاع می‌شود معقول اول است و تنها در ذهن وجود دارد، گرچه مفهوماً با اشیای خارجی مشترک است. معقولات ثانیه اموری هستند که از مفاهیم انتزاع می‌شوند و در خارج از ذهن هیچ‌گونه تحقّقی ندارند.

حقیقت شیء یا ماهیت آن در مرتبهٔ ذهن، از وجود، وحدت و کلیت و جز آن متمایز است. سه اعتبار برای ماهیت قابل تصور است. ماهیت به شرط شیء، ماهیت من حیث هی هی است از آن نظر که در خارج وجود دارد مثلاً انسانیت موجود در خارج [مخلوطه]. ماهیت به شرط لا، حقیقت در ماهیت به شرط لاشیء از همهٔ روابط انتزاع می‌شود و یا به تعبیری دقیقتر هیچ وجودی در خارج و یا ذهن ندارد [مجرده]. مرتبه سوم ماهیت آن است که از روابط خارجی انتزاع می‌شود ولی در ذهن تحقق دارد [مطلقه]. در این مرتبه مفهوم انسانیت با ماهیت خارجی مشترک است. اما ماهیت خارجی ماهیت واحدی نیست.

احقّ از ذات واجب‌الوجود نباشد.» این تعریف از ابن سیناست.

۱- درة‌التّاج، بخش نخستین، ج۳، ص۱۱-۱۰.

انسانیت زید غیر انسانیّت عمر و است [هر دو در مفهوم انسانیت مشترک‌اند و مشترک کلی طبیعی و صورت ذهنی مثالی است]، یکی جاهل است و دیگری عالم[۱]. این تمایز همانند تمایز میان وجود عام (معقول ثانی) و وجود خاص (معقول اولی) است.

قطب‌الدین در باب کلیات می‌گوید:

> [زید و عمر] مشترک‌اند در مفهوم انسانیّت، و مشترک کلی طبیعی است و صورت ذهنی مثالی است، متساوی‌النسبة بجزئیات خارجی آن صورت، و مطابق هر یکی از آن و باین اعتبار آنرا کلی نام نهادند[۲].

بدین ترتیب، تاکنون به شش مفهوم مرتبط با یکدیگر رسیدیم:

۱ـ ماهیت خارجی (ماهیت به شرط شئ)؛

۲ـ ماهیت مطلقه (ماهیت به شرط لا)؛

۳ـ ماهیت موجود در ذهن؛

۴ـ کلی طبیعی یا طبیعت؛

۵ـ صورت ذهنی شیء در قوه متخیّله؛

۶ـ مفهوم ماهیت.

اولی، یعنی ماهیت عینی خارجی، موجود جزئی خارجی است که در خارج از ذهن تشخص دارد. دومی، ماهیت مطلقه است که صرف‌نظر از ارتباطش با وجود، تشخّص و غیره مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. چنین حقیقتی در خارج تحقق ندارد. سومی تا پنجمی مفهوم شیء در ذهن را تشکیل می‌دهند که به چند وجه اعتبار می‌شود. اعتبار آخری، مفهومی از مفهوم شیء یعنی معقول ثانی است.

نکتهٔ فلسفی اینجاست که برای استوار ساختن پایه‌های علم واقعیت کافی به کلیات داده شود بدون آنکه جزئیات واقعیت اصلی خود را از دست بدهند. نخستین مسئله مورد توجه قطب‌الدین، در مقام یکی از پیروان سهروردی، واقعیتهای محسوس و جزئی بود. به این ترتیب او باز هم بر جزئیت اشیای خارجی برهان اقامه می‌کند. به نظر او انسان خارجی همیشه جزئی است و هیچ‌گاه کلی نمی‌شود. کلی، مفهومی عقلی و مفهومی منطقی است نه عینی و خارجی. کلی طبیعی به سبب آنکه در ذهن وجود دارد، فاقد هویت نیست. کلی بودن

---

۱ – درّة التّاج، بخش نخستین، ج۳، ص ۱۱–۱۲.

۲ – درّةالتّاج، بخش نخستین، ج ۳،ص ۱۲.

آن صرفاً انطباقش با کثرین نیست، چون جزئیات هم نمی‌توانند به نحوی با اشیای دیگر انطباق یابند. کلی بودن آن صرف غیر متشخص بودن آن هم نیست، چون در ذهن تشخص دارد یا به بیانی دقیقتر در ذهن کلیت دارد.

... جه بیان کردیم تخصیص آن بچند جیزبل اعتبار آن است کی او ذاتی است مثالی کی متأصل در وجود نیست تا ماهیتی اصلی باشد بنفس خود بل کی او مثال است، و نه هر مثالی بل مثالی ادراکی جیزی راکی واقع شده است یا خواهد شد[1].

این مفهوم از آن حیث که به وجهی یا به تمام هویت با شیء خارجی منطبق است می‌توان آن راکلی خواند. این کلی و یا این مفهوم یا ما تقدم و یا نسبت به جزئیات عین خود ما تأخّر است. در صورت نخست، الگویی است که ما بر طبق آن صورت خارجی را می‌سازیم. در مورد دوم، صورتی است که از جزئیات خارجی کسب می‌شود. بنابر این می‌توانیم زید را ببینیم و از صفات خاص او صورتی از انسانیت را در ذهن خود تصویر کنیم سپس وقتی عمرو را مشاهده کردیم نیازی به انتزاع صورتی دیگر وجود ندارد.

چنانکه از خود اصطلاح کلی طبیعی برمی‌آید، قطب‌الدین در اینجا می‌پذیرد که فی‌الواقع اشیای متفاوتی در جهانِ وجود دارد. اساس این حقیقت هنوز استوار نشده است. کلیات از طریق جزئیات شناخته می‌شوند. او میان طبیعی و غیر طبیعی تمایزی قایل نمی‌شود و در بخش علم طبیعی و فلسفهٔ اولی به این مطلب باز می‌گردد؛ در بخش علم طبیعی آنجا که از صور مادیه بحث می‌کند و در بخش فلسفهٔ اولی آنجا که در جستجوی مبادی این تصور و بدین ترتیب کلیاتی که به عقول باز می‌گردند برمی‌آید[2].

مسأله بعدی این بود که وجه تمایز و اختلاف اشیا به چیست. ماهیات و کلیات چگونه با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند، جزئیات چگونه تفاوت می‌یابند و تحقق آنها در ذهن است یا درخارج؟ ماهیات هم مانند کلی طبیعی در حد ذات خود نه واحدند و کثیر. برای اتصاف به کثرت یا وحدت باید علت داشته باشند. سیاهی به سبب دو جسم یا دو شرط کثیر می‌شود. قطب‌الدین می‌گوید: «طبیعت کلی و در اعیان متکثر نشود الّا بممیزی.» این ممیز باید چیزی زاید بر ماهیت مشترک باشد. این ممیز همچنین وجهی از موجود واقعی است که در ارتباط با مُشیر مورد ملاحظه قرار می‌گیرد چنانکه قطب‌الدین می‌گوید:

آنگاه جون اشارت کنند بعددی از نوع آن طبیعت اشارتی حسی یا وهمی، یا عقلی، بس

۱- درة‌التّاج، بخش نخستین، ج ۳، ص ۱۲.

۲- ر. ک: همین کتاب ص ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۹.

مشیر می‌داند که او غیر دیگری است، بس دروجیزی دانسته باشد کی او را بآن شناخته باشد و تمیز او کرده از غیر او، و آن جیز زاید باشد بر ماهیت مشترکه[۱].

تمایز و افتراق اشیا در حقیقت به جنس، فصل، عوارض غیر لازم و کمال و نقص در آنهاست. مورد اخیر صریحاً از دیدگاه سهروردی در این زمینه حکایت دارد [بالنقص و الکمال فی‌المهیة ایضاً یجوز عند الاشراقیة].

این امر تنها ساختار علم ما به اشیا را تشکیل می‌دهد نه ساختار خود موجودات عینی خارجی را: «باید کی بدانی کی ممیز غیر مشخص است[۲].» تشخص شیء به سبب هویت عینی آن است ـ با توجه به خود شخصی آن. تمایز شیء از باب آن است که در معنایی عام وجه مشترک دارد. شیء متشخص است از آن روی که جزئی است و متمایز است به سبب آنکه شناخته شود.

قطب‌الدین در اینجا تحلیلی از ماهیت، انواع، اجناس و مفاهیم مربوطه به دست می‌دهد. وقتی می‌گویند ذات، حقیقت و ماهیت اشیا، مفاهیم آنها ـ به لحاظ اینکه انسان یا اسب‌اند ـ معقولات ثانی و اعتبارات ذهنی هستند. شیء، واقعیت و ماهیت فی‌نفسه، مثل اسب یا انسان، طبایع کلی یا کلیات طبیعی هستند. انسان و اسب معقولات اولی هستند، اما بالذات وجودی در اعیان ندارند[۳].

قصد او در اینجا توجیه عینیت داشتن کلیات جنس، نوع، فصل، عرض لازم و غیره بود در پرتو مابعدالطبیعه‌ای مبتنی بر شیء جزئی عینی. ممکن است وقتی گفته می‌شود ماهیات در ذهن مصداق خارجی ندارند، معرفت‌شناسی‌ای همانند آنچه مثلاً ابن تیمیه[۴] یا هیوم بدان قایل بودند به ذهن تبادر کند که بر اساس آن مفاهیم بر ساخته‌هایی اعتباری هستند و علم حقیقی ممکن نیست.

قطب‌الدین ماهیات را از نظر مفهوم به ماهیات بسیط و مرکبه تقسیم می‌کند. در چارچوب این طرح است که او به توضیح محمولات فرفوریوس می‌پردازد[۵].

در خارج وضع به گونه‌ای دیگر است. هرچند ماهیت خارجی نمی‌تواند مرکب باشد مثل

۱- *درّةالتّاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۱۴.
۲- *درّةالتّاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۱۴.
۳- *درّةالتّاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۱۵.
۴- ابن تیمیه، *نقض‌المنطق*، تصحیح محمد بن عبدالرزاق الصنیع و دیگران (قاهره: مطبعة السنّة المحمدی، ۱۹۵۱/۱۳۷۰)، ص ۱۸۷. ابن تیمیه از مخالفان سرسخت فلسفه و منطق یونانی بود.
۵- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۱۵-۱۶.

انسان که دارای دو جزء نفس و بدن است، اجزای ماهیت تنها در ذهن تحقق دارند[۱]. مثلاً سیاهی حقیقت بسیط محسوسی است در خارج از ذهن اما در ذهن مرکب است از جنس (رنگ) و فصل (جامع بصر بودن). در خارج سیاهی و رنگ عین یکدیگرند. جنس، نوع، حقیقت و جزئیت اعیان خارجی تنها در ذهن وجود دارند. جنس و فصل اجزای ماهیت‌اند، بدین معنا که اجزای تعریف‌اند. قطب‌الدین در اینجا این اصل خود را تکرار می‌کند که هیأت اشیا در ذهن لازم نیست با هیأت آنها در خارج مطابقت داشته باشد[۲]. مرکب بودن مفهوم انسان بدین معنانیست که نوع انسان در خارج ترکیب دارد. جزء واقعی شیء در حقیقت بر آن شیء حمل نمی‌شود[۳].

در این تحلیل، قطب‌الدین انتقادهای سهروردی را از مشایین در واقعیت دادن به مفاهیم وجود و ماهیت ـ که مورد قبول قرار گرفته بود ـ اصلاح می‌کند. او به بحث در باب کلیات می‌پردازد تا روابط میان ساختارهای مفهومی که مشایین به جستجو در آن پرداخته‌اند با شیء عینی واحدی را که سهروردی بدان قایل است مشخص کند. در این دو فصل و فصلهای بعدی در باب وحدت، ضرورت و... قطب‌الدین توضیح می‌دهد که چگونه این ساختارهای مفهومی از اعیان خارجی ناشی می‌شوند.

در هر حال، تا علم واقعی ممکن شود، باید مبادی نظم را در خود اشیای خارجی کشف کرد. چنانکه تا کنون دیدیم، در قلمرو ساختار شیء و علم، طبیعی خواهد بود که معرفت شناسی‌ای از نوع معرفت‌شناسی هیوم و ابن تیمیه پدید آید که در آن انواع و اجناس سلسله‌ای اعتباری و به هم پیوسته از کیفیات محسوس و قوانین طبیعی را تشکیل می‌دهند که چیزی جز عادات خداوند نیست. قطب‌الدین برای تأیید امکان علم واقعی،ناچار بود نشان دهد که در اشیای خارجی اساسی برای تمایزی که میان ماهیات مرکبهٔ اعتباری و حقیقی می‌گذارد وجود دارد.

۱- البته تعبیر قطب‌الدین با آنچه نویسنده بیان داشته متفاوت است. قطب‌الدین می‌گوید اجزای ماهیت گاهی در خارج متمیز از یکدیگرند مثل نفس و بدن و گاهی این تمیز در ذهن است مثل سیاهی که مرکب است از جنس (لون) و فصل (جامع بصر) ـ مترجم.

۲- قطب‌الدین می‌گوید: حمل جنس و فصل بر نوع و اینکه این دو از مقدمات ذهنی نوع‌اند دلالت بر ترکیب نوع در خارج نمی‌کند. زیرا آنچه در ذهن است واجب نیست که با خارج مطابقت داشته باشد. مگر آنکه توسط اشیای خارجی بر امور خارجی حکم شود ـ مترجم.

۳- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۱۶-۱۸.

مفاهیم عامهٔ دیگر

معنای اعتباری بودن وجود و ماهیت را با نظر به صورت ساده‌تری از وحدت و کثرت بهتر می‌توان فهمید. قطب‌الدین می‌گوید: «معنی وحدت تعقّل عقل است عدم انقسام هویت را.» تصور این معنی بدیهی است. وحدت مفهوم زاید ذهنی است زیرا در اعیان وجود ندارد.

از اینجا می‌توان دریافت که وحدت نه جزء شیء است و نه اعتباری مطلق. اگر چیزی را به صورت کل غیر قابل انقسامی مورد ملاحظه قرار دهیم آن را واحد می‌یابیم؛ اما وحدتش جزئی از حقیقتش نیست. از سوی دیگر، این مفهوم اعتباری نیست، چون ما نمی‌توانیم از این حیث بدان نظر کنیم. بگوییم که آن در واقع دو یا سه است[۱].

کثرت، نیز چون اعتباری بودن، محصول ذهن است که امور مختلف را با یکدیگر مورد ملاحظه قرار می‌دهد. بنابر این یک شیء می‌تواند واحد یا کثیر باشد اما نه به اعتباری مساوی[۲].

قطب‌الدین واحد را نیز همچون وجود مقول به تشکیک می‌داند. واحد حقیقی واحدی است که از هر وجه واحد باشد و به هیچ وجهی از وجوه قابل انقسام نباشد نه به اجزای کمی و نه به اجزای حدّی[۳].

امکان، وجوب، و امتناع نیز همانند وحدت‌اند. مفاهیم آنها بدیهی و غیر قابل تعریف است[۴]. این مفاهیم در ذهن بر اساس موجودات خارجی حاصل می‌شوند اما خود در خارج تحقق ندارند و در ذهن زاید بر چیزی هستند که متصف به آنهاست. اگر وجوب در خارج ثابت باشد صفتی خواهد بود که در تقرر خود محتاج به واجب الوجود است، پس در این صورت ممکن خواهد بود و محتاج به سببی که مقدم باشد بر او به وجوب وجود. بدین ترتیب لازم می‌آید که وجوب بر نفس خود مقدم باشد و پیش از هر وجوبی وجوبی باشد الی غیر النهایة.

از سوی دیگر، مفهوم وجوب، امکان و امتناع چیزی، اساسی در واقعیت در ارتباط میان شیء و علتش دارد، اما نه به گونه‌ای که سبب کثرت شیء در ذات خود شود. انسان بالوجوب حیوان، بالامکان کاتب و بالامتناع سنگ است. وجود او هم ممکن است. این

۱- *درّةالتّاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۱۹-۱۸.

۲- *درّةالتّاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۱۹.

۳- *درّةالتّاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۲۰.

۴- *درّةالتّاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۲۴-۲۹.

تعابیر اعتباری نیستند زیرا هر یک از آنها مصداقی در عالم خارج دارند، بلکه نسبتهایی هستند و از کثرت در حقیقت شیء حکایت نمی‌کنند. وقتی گفته می‌شود چیزی ممکن است که از ربطش به علت آن سخن گفته شود. ساختار شیء در خارج نشان دهندهٔ ساختار آن در ذهن نیست؛ زیرا شیء خارجی واحد است اما مفهوم ذهنی آن واحد نیست و از وجوه و اعتبارات مختلف ترکیب شده است. بدین ترتیب، قطب‌الدین به تبع سهروردی، کمی متفاوت با تمایز گذاری معروف ابن سینا میان موجود ممکن و واجب، موجودات را بدین ترتیب تقسیم می‌کند:

۱ـ موجود بالذات در میان اعیان خارجی:
موجود لذاته و بذاته: واجب الوجود؛
موجود لذاته نه بذاته: جوهر مخلوقه؛
موجود نه لذاته و نه بذاته: اعراض خارجی؛
۲ـ موجود بالعرض:
مثل عدمیات، سکون و عجز
اعتبارياتی که هیچ تحققی در اعیان ندارند: کوری[۱]

به نظر ما این مورد اخیر شامل اعتبارات عقلی و وجودات ذهنی نیز می‌شود. وجود به صورت کتابت یا نطق فی‌الواقع مجازی است. وجود به این مفهوم حقیقتی ذهنی دارد.

حدوث[۲] نیز معنایی‌است معقول که در عقل، هنگام تعقل لاوجود و وجود مترتب بر آن، حاصل‌می‌شود این معنا در خارج تحقق ندارد[۳].

قطب‌الدین در *درةالتاج* اظهار نمی‌دارد که جوهریت و عرضیت اعتبارات عقلی هستند یا خیر؟ می‌توان چنین فرض کرد که او احساس کرده است این مفاهیم هم مانند مفاهیمی هستند که در عبارات فوق در باب آنها سخن گفتیم؛ زیرا هرگونه استدلالی در بارهٔ آن مفاهیم صادق باشد بر این مفاهیم نیز صدق می‌کند.

۱- *درّةالتّاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۲۴-۲۶؛ کوربن مجموعهٔ، ج ۱، ص ۱۳-۲۱۲.

۲- نویسنده حدوث را با حادث (temporal) خلط کرده است. لذا در داخل پرانتز حادث را به «مفهومی که دارای مبدء زمانی است» معنا می‌کند؛ سپس معنایی را که قطب‌الدین برای حدوث ذکر می‌کند او برای حادث می‌آورد ـ مترجم.

۳- *درّةالتّاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۳۳.

چه تفاوتی در میان است؟

نظریهٔ ارتباط مفاهیم کلی با اشیای جزئی در مذهب اصالت ماهیت حایز اهمیت است - مذهبی که ما آن را مذهب اصالت اعیان خارجی می‌خوانیم. این دیدگاه اساس تفکر فلسفهٔ اشراق را تشکیل می‌دهد، زیرا حقیقت غایی را در موجود جزئی عینی، یعنی در آنچه بر ما آشکار است، می‌داند.

این دیدگاه از این نظر نیز اهمیت دارد که روابط موجود میان مفهوم و مصداق را دقیقاً مشخص می‌سازد. پرداختن به مسائلی از قبیل وجود و لاجود وجود، وجود ماهیت پیش از تحقق آن و وجود لاوجود، از این فرض ناشی می‌شود که ساختار اعیان خارجی با ساختارمفهوم آنها در ذهن مطابقت دارد.

وانگهی، اگر تأثیر این مفاهیم درک شود و بناحق تشخص عینی به آنها داده نشود، از نظر فلسفی مثمر ثمر خواهند بود. بنابر این، می‌توان گفت که اصل جهت کافی از مفاهیم علت و ضرورت به دست آمده است[1]. به همین سؤال، در باب حرکت و زمان نیز می‌توان به چنین نتایجی رسید.

مواد و صور

مسأله ماده و صورت ارتباط بسیار نزدیکی با موضوع کلیات دارد. در فلسفهٔ اسلامی، معمولاً، جسم مرکب از ماده و صورت دانسته می‌شود. ماده و صورت هیچ یک بتنهایی وجود خارجی ندارند. صورت جسم به پیروی از ارسطو جزئی دانسته می‌شود، اما کلی از آن انتزاع می‌گردد.

سهروردی در *حکمةالاشراق* این نظریه را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد. به نظر او چیزی به نام ماده یا صورت جسمانی وجود ندارد؛ اجسام از مقادیر قائم به ذات و مجموعهٔ اعراض ترکیب یافته‌اند. حقیقت انواع و عناصر در عقول نهفته است؛ یعنی مثل افلاطونی که رب‌النوع آنها هستند و حبّ ذاتی آنها ضامن نظم و دوام جزئیات عالم است. ارباب انواع را، که سلسلهٔ عرضی عقول را تشکیل می‌دهند، باید همان مثل افلاطونی دانست[2].

قطب‌الدین موضعی محتاطانه‌تر اتخاذ می‌کند. او اگر چه از خاطر دور نمی‌دارد که عقول (دست کم به عنوان امری محتمل) اساس انواع را تشکیل می‌دهند، حقیقت ماده و صورت

۱- *درّةالتاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۲۷-۲۸.

۲- ر. ک: همین کتاب ص ۶۸-۷۳.

را می‌پذیرد و برای هر جسمی چهار جزء قائل می‌شود:

و ظاهر شد از آنج مقرر گشت کی هر جسمی را ماده و صورتی و طبیعتی و اعراضی است. اما ماده او معنی است کی حاصل صورت اوست و صورت او ماهیت اوست کی بآن ماهیت او اوست، و طبیعت او قوّتیست کی صادر می‌شوذ از آن، و تغییر او یا سکون او کی از ذات او باشد. و اعراض او آن اعراض است کی مادهٔ او جون بصورت او متصور شوذ، و نوعیت او تمام شوذ ـ آن اعراض لازم او شوذ، یا عارض گردذ ـ از خارج[۱].

بسادگی ممکن است تمایز میان ماده‌وصورت‌با تمایز میان وجود و ماهیت خلط شود. پیداست که وجود در عقل مجرد بسیط ـکه ماده ندارند ـ با ماده یکی نیست. در عالم سفلی تمایز واقعی بین ماده و صورت وجود دارد هر چند در واقع از یکدیگر قابل انفکاک نیستند و هیچ یک بتنهایی جوهر نیست. ماده جهت قوه در تقسیم شیء، و صورت جهت فعلی آن است. هر یک وجود و ماهیتی خاص خود دارند هر چند به وجهی نسبتاً ضعیف. ماده و صورت با یکدیگر جسم را تشکیل می‌دهند ولی جسم وجود و ماهیت مخصوص به خود را دارد. این موضوع راکه وجود و ماهیت با ماده و صورت مطابقت ندارند بوضوح می‌توان از این حقیقت که ماهیت جسم مادیت آن را نیز در بر می‌گیرد دریافت.

هر چند قطب‌الدین صورت را به: ماهیت جسمی که به آن ماهیت شیء هست آنچه هست، تعریف می‌کند، نمی‌توان گفت صورت همان ماهیت به شرط شیء است که در فلسفهٔ اولی مورد بحث قرار می‌گیرد. ماهیت خارجی اخیر، کل جسم است همراه با ماده، صورت طبیعت و اعراض آن.

کلی طبیعی که از جسم مادی انتزاع می‌شود نیز نمی‌تواند تنها با صورت ارتباط یابد. مفهوم انسان در معنای تام خود از ماهیت، طبیعت و اعراض لازم آن حکایت دارد

با این حال قطب‌الدین در خصوص مبادی نظم در جهان دیدگاهی متفاوت با نظریهٔ سهروردی ارائه می‌دهد. او برای صورت مادی تأثیر و تأثری علّی قایل است، اگر چه علت غایی آنها عقول مافوق‌اند. از نظر سهروردی اجسام مادی تنها عبارتند از مقدار و اعراضی که نظم موجود در میان آنها معلول حب ذاتی عقول است.

این ویژگی خاص قطب‌الدین در استفاده از نقطه نظرات سهروردی است. او اساسی‌ترین

---

۱ - درة‌التاج، بخش نخستین، ج ۴، ص ۱۴؛ [مولف به اختصار هر یک از ماده، صورت، طبیعت و اعراض را توضیح داده است. در اینجا عبارات قطب‌الدین را به طور کامل نقل کردیم تا مفاهیم روشن‌تر بیان شود. ـ مترجم].

مسائل مابعدالطبیعی را می‌پذیرد، اما در پذیرفتن مفروضات علمی وسواس بیشتری از خود نشان می‌دهد. بدین ترتیب، قطب‌الدین اگر چه اعتباری بودن وجود را می‌پذیرد، اصل ترکیب جسم از ماده و صورت را که بنابر آن صور حقیقی هستند محفوظ نگاه می‌دارد. این تفاوت نگرش در بحثهای او درباب مسائلی از قبیل ادراک و جهانشناسی نیز آشکار است.

او تقسیم‌بندی سهروردی را از عناصر به تیره، نیمه شفاف و شفاف ذکر می‌کند اما آنها را کیفیات عناصر می‌داند؛ مثل تقسیم آنها به برودت، حرارت، رطوبت و یبوست. قطب‌الدین نظریهٔ عناصر چهارگانه را که بر طبق آن آتش عنصری مستقل است و نه حالتی از هوا معتبر می‌داند.

علم

همتای مثبت نظریهٔ انتقادی اعتباری بودن وجود در *حکمةالاشراق* سهروردی، علم حضوری است؛ یعنی علمی بدون واسطه از معلوم که نزد عالم حضور دارد، نه به انطباع صورتی از آن. این موضوع د رچند جای این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرد. او در انتقاد از مشایین چنین استدلال می‌کند که نگرش آنان نسبت به تعریف، علم به شیء را غیر ممکن می‌سازد. سهروردی در منطق خویش نظریه‌ای مبتنی بر علم مستقیم از اشیا در تعریف جانشین آن می‌کند. او در علم الانواربدیع خود نظریه‌ای در باب رؤیت ارائه می‌دهد که مبتنی است بر حضور بسیط معلوم، به جای نظرات مشایین که وجود واسطه‌ای را در آن ضروری می‌دانند. این، به نوبهٔ خود، طرحی کلی برای علم عقول و در حقیقت برای سراسر فلسفهٔ جهانشناسی اوست.

قطب‌الدین در *درةالتاج* با مسائلی اندک متفاوت مواجه می‌شود. او در این اثر از طرح علم الانوار استفاده نمی‌کند؛ و از آنجا که با کل علم سر و کار دارد به طور منظم مسائل فلسفهٔ مشاء را مورد بحث قرار می‌دهد. البته، چنانکه خواهیم دید، قطب‌الدین تمامی خرده‌گیریهای اخص سهروردی را نمی‌پذیرد، بویژه در بخشهایی مانند طبیعیات؛ با این حال انتقادهای اصلی او و از مذهب نو افلاطونی اسلامی، از جمله نظراتش در باب علم را می‌پذیرد. از آنجا که ساختار منطقی *درةالتاج* با ساختار منطقی *حکمةالاشراق* بسیار تفاوت دارد، عبارات مربوط به علم را باید از مطالب پراکندهٔ دیگر جمع‌آوری کرد؛ گرچه نظریهٔ علم حضوری به همان اندازه‌ای که برای سهروردی اهمیت داشت برای قطب‌الدین نیز حایز اهمیت بود.

تعریف

هر چند تقسیم‌بندی قطب‌الدین از علوم تابع تقسیم‌بندی ابن سینا مطابق کتاب نه گانهٔ ارغنون است، منطق قطب‌الدین بیشتر از طرح کلی مبتنی بر «عبارات توصیفی» و «برهان» مورد استفاده در آثار سهروردی پیروی می‌کند[۱].

از آنجا که تعریف از ارتباط میان مفهوم و مصداق در قالبی معطوف به ذات و از نظریهٔ علم به وجهی عام حکایت دارد، مهمترین موضوع در منطق اشراقی به شمار می‌آید. نباید از خاطر دور داشت که تعریف از جمله مواردی است که سهروردی نظر مشایین را در بارهٔ آن مورد انتقاد قرار می‌دهد. این بخش از کتاب *حکمة‌الاشراق* [فی هدم قاعدة المشائین فی التعریفات] از ردیه‌های سفسطه آمیز تشکیل شده است.

تعریف از نظر مشایین به طوری که حکمای اسلامی شرح و بسط داده‌اند، به دست آوردن مفهوم شیء است از طریق توصیفی که ذایتات آن را در بر می‌گیرد[۲]. حد تام مرکب است از جنس قریب و فصل که انواع را از یکدیگر متمایز می‌سازد. رسم در ذاتیاتی غیر از ترکیب جنس قریب و فصل به کار می‌رود. از مفهوم شیء نیز تعریف به عمل آمد هر چند این موضوع کمتر مطلوب علم بود[۳].

مشکل نظریه تعریف به ذاتیات این بود که بسیار دشوار است حتی به لحاظ نظری تعاریفی ارائه شود که ذات شیء را دربر گیرد. تعریف کردن مفهوم انسان سهل است اما به یقین نمی‌توان گفت که این تعریف با ذات عینی شیء تطابق دارد. همچنین دشوار نیست تعریفی از شیء به عمل آوریم که انسان را از چیزهای دیگر متمایز کند، اما بسیار دشوار است که تعریفی از شیء به دست دهیم که چیستی اشیا را فی نفسه بیان کند و جامع و مانع باشد. سهروردی مشکل را پیچیده‌تر کرد. او چنین استدلال می‌کند که اگر مقصود از تعریف نزدیک کردن ذات است به ذهن، کافی نیست تنها از حدودی استفاده کنیم که شخص را قادر می‌سازد به آن ذات در جهان دست یابد. بلکه تعریف باید همه ذاتیات ماهیت خارجی را در بر گیرد و چیزی را فرو نگذارد، به گونه‌ای که شخص بتواند این مفاهیم را در ذهن به کلی

۱- *درة‌التاج*، بخش نخستین، ج ۱، ص ۷۶؛ ضیایی، ص ۴۶-۹۰.

۲- *درة‌التاج*، بخش نخستین، ج ۲، ص ۴۴؛ *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۹؛ شرح، ص ۵۸-۵۶؛ ضیایی، ص ۱۲-۱۰۷.

۳- *درة‌التاج*، بخش نخستین، ج ۲، ص ۴۴؛ *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۰-۱۹؛ شرح، ص ۵۹-۵۶؛ ضیایی، ص ۹۲-۹۶.

سازمند که دقیقاً با کل عینی خارجی مطابقت دارد تحلیل کند. چنین چیزی به نظر او محال است[۱].

قطب‌الدین، طبق معمول، خرده‌گیریهایی اصلی بر مشایی را می‌پذیرد، اما با احتیاط و عنایت بیشتری به مسائل عملی علم آنها را به کار می‌گیرد. به این ترتیب او حد تام را چنین تعریف می‌کند:

> حد تام آنست کی: قولی باشد دالّ بر ماهیت شیء بمطابقه. و او مرکب باشد از جنس و فصل اگر ترکب آن چیز ازیشان باشد، و جنس متضمن جمیع ذاتیات مشترکه باشذ و فصل متضمن جمیع ذاتیات ممیزه اگر آن جنس و فصل را ترکبی باشذ. و جنانک ایجاد شیء در خارج تمام نشود الاّ با ایجاد جمیع اجزاء آن. ایجاد آن نیز در ذهن کی عبارت از تصور تام اوست تمام نشوذ. الاّ بایجاد جمیع ذاتیات آن در ذهن[۲].

چنین تعریفی اگر نه محال که امری بس دشوار بود. بالاخره، تعریف به ترکیبی نیاز دارد که اجزایش توسط آن در ذهن به صورت مفهومی جدید اتحاد پیدا می‌کنند[۳].

اگر حد تام مطابق با ذات عینی شیء، دشوار یا غیر ممکن باشد، تعریفهای دیگر چنین نیست. گرچه دانشمندان قرون وسطا به ایده‌آلی از یقین در علم اعتقاد داشتند، شیوهٔ عمل آنها اغلب آزمایشی‌تر و متعادل‌تر بود. قطب‌الدین دو نگرش دیگر را نسبت به تعریف بیان می‌دارد که از ابهام کمتری برخوردار و به همین سبب قابل وصولتر است. ابتدا تعریف به رسم است که به جای جنس و فصل یا یکی از آنها به ترتیب عرض عام و عرض خاص می‌آید. بنابراین، انسان را می‌توان به: «حیوانی مشاء بر قدمین عریض الاظفار» تعریف کرد. تعریف اول عرض خاص انسان است نه ذاتی آن، در حالی که تعریف دوم عرض عامِ انواع مختلف است که جایگزین جنس می‌شود. سپس ذهن در جستجوی چیزی که آنها را با یکدیگر ترکیب می‌کند بر می‌آید[۴]. راه آسانتر برای بررسی این مطلب تعریف به مفهوم است. عیبش در اینجاست که با صوری بودن محض آن، هیچ ارتباطی ضروری با شیء ندارد و هر بار در جواب سؤال از آن دقیقاً باید همان را گفت[۵].

در سطور آخر فصلی که در باب تعریف آمده به کاربرد این مفاهیم در علم اشاره شده

۱- حکمةالاشراق، ص ۲۰-۲۱؛ شرح، ص ۵۹-۶۳.
۲- درةالتاج، بخش نخستین، ج ۲، ص ۴۴-۴۵.
۳- درةالتاج، بخش نخستین، ج ۲، ص ۴۵.
۴- درةالتاج، بخش نخستین، ج ۲، ص ۴۴.
۵- درةالتاج، بخش نخستین، ج ۲، ص ۴۶-۴۷.

است[1]. حدودی که در تعریف به کار می‌روند نمی‌توانند مجهول مطلق باشند، بلکه تنها نسبت به معرَّف مجهول‌اند. بنابراین، تعریف تنها به مجهول مطلق (یا معلوم مطلق) نمی‌پردازد، بلکه به امری می‌پردازد که تا حدودی قابل ادراک است و باید به وجهی کامل‌تر ادراک شود. بدین ترتیب تعریف فرآیندی ثابت که تنها در لابلای متون درسی منطق قرار دارد نیست، بلکه حقیقتی پویاست که در آن تعاریف مشتمل بر کمالی فزاینده با تجربهٔ اشیا پیوند متقابل دارند. تعریف به رسم امکان شناختن انواع در جهان هستی را برای ما فراهم می‌آورد. ما با ادراک شیء مادی به درک خصوصیات دیگر آن نیز رهنمون می‌شویم. ممکن است از تعاریف مفهومی به استنتاجهایی نایل شویم که ما را به تعاریف ذاتی جامعتری سوق می‌دهد. این حقیقت وجه مشترکی با روند «اشاره و تنبیه» دارد که به ادراک مفاهیم بدیهی و غیر قابل تعریف منتهی می‌شود.

ادراک حسی

نظریه احساس پیوند نزدیکی با معرفت شناسی دارد. در *حکمةالاشراق*، ابصار در مرتبه‌ای همسان علم به طور عام قرار دارد. ابصار هنگامی تحقق می‌پذیرد که شیء مستنیر و غیرمحجوب در برابر چشم سلیم حضور یابد. شیء مستنیر فقط ظاهر است. هیچ واسطه‌ای در تحقق رؤیت وجود ندارد. سهروردی این نظریه را تا آنجا بسط می‌دهد که محسوسات دیگر، خصوصاً صوت را نیز در بر می‌گیرد. نظریهٔ اصلی دیگر ادراک که در مقابل این دیدگاه قرار داشت ـ مثل نظریهٔ علمی جدید ـ بر آن بود که ادراک، تخیّل و مجموعه فعالیتهای دیگری که صور علمی در آنها نزد ذهن حضور می‌یابند، از راه انطباع صورتی در مغز یا اعضای حسی تحقق می‌پذیرد. سهروردی این نظریه را تلویحاً رد می‌کرد. به زعم او بدیهی است که ما اشیا را چنانکه هستند ادراک می‌کنیم. اگر چنین باشد چگونه کوه می‌تواند در چشم جای گیرد؟ مهمتر آنکه اگر ما به نحوی مستقیم دسترسی به جهان خارج نداشته‌باشیم، علم غیر ممکن خواهد بود[2].

البته دلیل علمی بر نوعی انطباع در ادراک بسیار محکم است و قطب‌الدین با سقطه‌های علمی خود نتوانسته آن را نادیده بگیرد. از سوی دیگر، براهین سهروردی در باب اهمیت حضور در ادراک به منزلهٔ پیوندی میان شعور و جریانی مادی، در کل قطب‌الدین را متقاعد

۱- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۲، ص ۴۷-۴۸.

۲- ر.ک: همین کتاب ص ۶۲-۶۱.

کرده بود. اگر نزاعی واقع شود در انطباع است نه در مجرد حضور به نزد مدرِک[1].

با توجه به گنجایش اثر و دلبستگیهای خاص مولّف، توضیحات قطب‌الدین از احساس در *درةالتاج* کاملتر از توضیحات سهروردی در *حکمةالاشراق* است. قطب‌الدین حقیقت ادراک را به طور عام چنین تعریف می‌کند:

> و آنج عام است سایر ادراک را و همه مشترک‌اند در آن، آن است؛ کی حقیقت چیزی حاضر باشد بنفس خود، یا بمثال خود، نزد آن چیزی کی گویند کی او مدرِک است، و مشاهدِ آن حقیقت باشد آن چیزکی با آن مدرک است، خواه کی ما به الادراک ذات او باشد یا آلت او و خواه کی مثال منتزع باشد از امری خارجی، یا حاضر باشد ابتداءاً، و خواه منطبع باشد در ذات مدرِک، یا در آلت او، یا حاضر باشد بی انطباعی و ارتسامی در چیزی[2].

ادراک باید اعم باشد از آنچه شامل انطباع صورتی در ذهن می‌شود و آنچه شامل آن نمی‌شود. از باب مثال ما می‌توانیم در خصوص ارقام فرضی ریاضی چیزی بگوییم اما می‌دانیم که این اعداد در خارج وجودی عینی ندارند. بنابراین، چون باید چیزی در نفس حضور پیدا کند، آن چیز ضرورتاً باید صورتی باشد که در آن انطباع یابد. از سوی دیگر، علم به ذات نیاز به انطباع صورت ندارد. در حقیقت، برای هر علم متغیری باید نوعی صورت حاصله که در نفس پدید می‌آید و با مدرَک[3] انطابق دارد وجود داشته باشد. ادراک نیزتنها ارتباط میان مدرِک و مدرَک نیست، اگر چه مستلزم نوعی ارتباط هست. خلاصه، هر نوع ادراکی منوط بر حضور است. مرتبه‌ای باید وجود داشته باشد که در آن علم به طور مستقیم حاصل شود و به توسط صورتی نباشد. صور اشیای مدرَک می‌توانند احوال نفس باشند، اما عمل ادراک بستگی به وجدان مستقیم ذهن از آنها دارد. قطب‌الدین مثلاً در بحث از ابصار[4] وابستگی خود را به نظریات دیگر نشان می‌دهد آنجا که می‌گوید:

> ۱ـ انطباع در شبکیه و عصب بینایی است. و این انطباعی حقیقی نیست که موجب می‌شود شیء در چشم انطباع یابد و انطباع عظیم در صغیر هم نیست.
> ۲ـ این انطباع از متلّون منفصل نیز نمی‌شود؛ یعنی متلون ظاهر است.
> ۳ـ استعداد حصول ابصار با مقابلهٔ چشم در برابر شیء، با توسط شفاف، یا توسطی ضروری

۱- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۳، ص ۸۲-۸۳.

۲- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۳، ص ۸۰. ادراک کیفیتی ذهنی و علم، در گسترده‌ترین مفهوم آن، همهٔ صور فعالیت ذهن را در بر می‌گیرد.

۳- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۳، ص ۸۰.

۴- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۴، ص ۸۹-۹۲.

در رؤیت، یا توسطی اتفاقی به سبب عدم خلاء است.
۴ـ مراد به خروج شعاع از چشم خروج حقیقی نیست بلکه بالمجاز است.
۵ـ کلام در ابصار طولانی است و علمی که به آن می‌پردازد علم مناظر و مرایاست و انطباع و خروج شعاع هر دو در آن معتبرند اگر مرئی در غایب قرب و بعد نباشد.

مورد اول و پنجم از مشاهدهٔ علمی حکایت دارد و مورد دوم، و سوم و چهارم ناظر است بر نظریهٔ حضوری ابصار از دیدگاه سهروردی.

سهروردی به دو طریق از نور استفاده می‌کند: نخست در طبیعیات، نظریهٔ حضوری اشراقی خود را در باب ابصار بیان می‌دارد که موضوع در آن نور فیزیکی است. سپس، نور به مثابهٔ نوری رمزی، مفهومی اساسی در نورالانوار است. قطب‌الدین اگر چه از نور به منزلهٔ مفهومی از مفاهیم در مابعدالطبیعهٔ خود استفاده نمی‌کند، مع‌الوصف در مضامین مربوط به مباحث طبیعی بانظریهٔ حضوری نور به طور جدی سروکار دارد[۱].

نور، از نظر قطب‌الدین و سهروردی، عبارت است از ظهور در برابر بینائی. در مقابل آن ظلمت قرار دارد که تاریکی مطلق است. در نور شدت و ضعف است. نور نه جسم اضافه شدهٔ شفافی است و نه رنگ. این مطلب را به چند وجه می‌تواند اثبات کرد. مثلاً می‌توان گفت برفی که بر روی آن سایه افتاده سفیدتر از عاج درخشان به نظر می‌رسد. نور از مفیض آن به شیء مستنیر انتقال نمی‌یابد؛ بلکه بدون تحرک تحقق می‌پذیرد. قطب‌الدین، مانند سهروردی و نه مثل بسیاری دیگر، ظلمت را به صرف عدم نور تعریف می‌کند نه عدم نور در آنچه ممکن است معروض نور واقع شود. بدین ترتیب نور کمالی است محسوس که اشیا به برکت آن روشنایی می‌یابند. نور، چنانکه سهروردی تصریح می‌کند، فقط ظهور اشیا و قابلیت آنها در ظاهر ساختن اشیای دیگر است[۲]. اما این مفهوم از نظر سهروردی به نور فیزیکی محدود می‌شود.

در اندیشهٔ اشراقی، حسیّات، مثل رنگ تجربیاتی بسیط‌اند. سهروردی از آنجا که حقیقت واقعیات غیر محسوس فیزیکی را انکار می‌کند، اعیان واقعی حسیات هم باید بسیط باشند. قطب‌الدین می‌گوید که هر رنگی در نظر حس بسیط است هر چند ممکن است بالفعل بسیط نباشد. وجود رنگ مشروط بر نور است، نه اینکه تنها مشروط بر رؤیت ما از آن باشد. اگر هوای تاریک مانع دیدن ما در رنگ می‌شد، نمی‌توانستیم از میان غاری تاریک چیزی را

۱- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۳، ص ۷۷-۷۸.
۲- ر.ک: همین کتاب ص ۷۰-۶۹.

مشاهده کنیم. رنگ جوهر نیست و نمی‌تواند از موضوع خود جدا شود. این دیدگاه ممکن است به شکلی در جهت مخالف نظریهٔ شعاع در نور طرح شده باشد. رنگ از جهتی دیگر، الهام بخش اسرار زیادی برای قطب‌الدین بود. او بر این واقف نبود که آیا رنگها در واقع بسیط‌اند یا تنها در نظر حسی، و اگر بسیط نیستند کدام یک رنگ اصلی و کدام یک مرکب است. او نیز نمی‌توانست بگوید که عدد در رنگها محدودند یا نامحدود[1].

این مباحث پیوند موجود میان روش قطب‌الدین و سهروردی را نشان می‌دهد. قطب‌الدین مهمترین دلایل مربوط به مباحث طبیعی و مابعدالطبیعی سهروردی را پذیرفته بود. او رمزی بودن علم‌الانوار را درک می‌کرد و اساس کار خود را در قالب مفاهیم و اصطلاحات فلسفهٔ نوافلاطونی ریخته بود. او بیش از سهروردی به علم و بعضی از مسائل کم‌اهمیت‌تر و فرعی در فلسفه وابستگی نشان می‌داد. قطب‌الدین در کل بر اساس مفاهیم مابعدالطبیعی اشراقی که در پرتو داده‌های علمی شکل دقیق‌تر و مفصلی به خود گرفته بود کار خود را آغاز کرد. بنابراین، او نظریهٔ حضوری رؤیت را به کمک دانش پیچیده‌تری از علم مناظر و مرایا و فیزیولوژی چشم مجدداً تبیین می‌کند. او نظریهٔ ظاهر بذاته و مظهر لغیره بودن نور و بسیط بودن محسوسات را می‌پذیرد، اما به گونه‌ای پیچیده‌تر و با جزم‌اندیشی کمتری در باب مسائل مربوط به رنگ بحث می‌کند. چنانکه خواهیم دید دلایلش در خصوص عالم فیزیکی مبسوط‌تر از دلایل سهروردی در *حکمةالاشراق* بود.

علم به ذات

در علم‌الانوار همبستهٔ ظهور انوار مجرده، ظهور آنها بر خود آنهاست ـ یعنی علم به ذات خود. بدین سان، نور مجرد برابر است با علم به نفس، حیات و غیره. اینها اجزایی منفرد از هویتی مرکب نیستند، بلکه هر یک فی‌نفسه ذات نور مجرد را تشکیل می‌دهند[2].

در *درةالتاج*، چنانکه به طور ضمنی در شرح *حکمةالاشراق* نیز آمده است، عقل جایگزین نور مجرد می‌شود. قطب‌الدین در دو مورد بحثی جدی از علم به ذات به عمل می‌آورد. در مورد نخست ثابت می‌کند که «انیّت» تنها پاسخ قانع‌کننده در تعریف نفس است. در اینجا نشان می‌دهد که آگاهی ما از خود با علم ما به چیزی دیگر تفاوت دارد و به این

۱- گویا مباحث او دربارهٔ الوان در شرحش بر *قانون* ابن سینا بر کمال‌الدین فارسی تأثیر گذاشته است. ر.ک: *Dictionary of Scientific Biography* زیر نام کمال‌الدین ... الفارسی.

۲- ر.ک: همین کتاب ص ۶۲-۶۱.

ترتیب می‌توان گفت علم ما به ذات خود همان نفس ذات ماست. علاوه بر آن، نفس یا علم به ذات حیات نیز هست، چون حیات تنها حضور نفس است. خلاصه آنکه، علم به ذات جزو اصلی علم است. بگذریم از اینکه چه ترتیبی را برای توضیح روند علم و یادگیری باید مدنظر داشته باشیم، اساساً عمل دانایی تا «من می‌دانم» که صورت در آن برای نفس حاضر است تنزل می‌یابد. در غیر این صورت، سلسله‌ای نامتناهی از صور، بدون حصول علم، به وجود خواهد آمد. این استدلال خالی از کاربردهای جدید نیست[۱].

قطب‌الدین در فصل مربوط به الهیات بالمعنی الاخص آنجا که دربارهٔ عقول بحث می‌کند تفصیل بیشتری به این مطلب می‌دهد. او با شروع از مقدمه‌ای که پیشتر به اثبات رسید دایر بر اینکه وجود مدرَک نزد مدرِک ادراک را تشکیل می‌دهد، اثبات می‌کند که اشیای مادی نمی‌توانند علم به ذات داشته باشند و آنچه علم به ذات دارد باید علم به اشیای دیگر نیز داشته باشد[۲].

مثل افلاطونی در حکم شالودهٔ نظم در جهان

عقول و خلقت عالم هستی

نباید از خاطر دور داشت که استدلال سهروردی در *حکمة‌الاشراق* مشتمل بر دو بعد است: بعد انتقادی و بعد اثباتی. اولی مستلزم ابطال و تنظیم مجدد برخی از نظرات مشّایی و دومی مفهوم نور است. مهمترین انتقاد سهروردی متوجه فلسفهٔ اولی است در اعتبارات عقلی. جنبهٔ مثبت *حکمة‌الاشراق* به نور، ظلمت و مباحث مربوط به آنها منحصر می‌شود. قطب‌الدین در کتاب *درة‌التاج* در بخش الهیات بالمعنی الاخص در باب این مسائل بحث می‌کند.

او در این اثر، همانند سهروردی در *حکمة‌الاشراق*، به فلسفه در مرتبهٔ علم نه در مرتبهٔ وجود، نزدیک می‌شود. موضوعات مورد بحث سیری صعودی پیدا می‌کنند نه نزولی. وانگهی، او استفاده از زبان معمول مشایی را بر نور ترجیح می‌دهد، به گونه‌ای که عقل جایگزین نور می‌شود. با این همه، جهانشناسی او بازتابی است از اندیشه‌های سهروردی.

اگر اصطلاحات رمزی *حکمة‌الاشراق* را از آن برگیریم، می‌توان گفت این کتاب دربارهٔ جهان هستی مسائل اساسی زیر را طرح می‌کند:

۱- *درة‌التاج*، بخش نخستین، ج۴، ص ۷۰-۷۵.

۲- *درة‌التاج*، بخش نخستین، ج۵، ص ۳۴-۳۶.

۱ـ عقول، اگر نه تنها حقیقت، حقیقت اصلی هستند؛ عقول علت قریب و بعید همهٔ موجودات‌اند.

۲ـ واحد، حقیقتی مثل حقیقت عقول دارد، گرچه بی نهایت است.

۳ـ عدد عقول بسیار زیاد است وهمهٔ آنها با افلاک ارتباط ندارند.

۴ـ عقول در حقیقت خود ظاهرند.

۵ـ عقول در عوارض و شدت و ضعف با یکدیگر اختلاف دارند.

۶ـ نفوس انسانی و حیوانی حقیقیتی همچون عقول دارند.

این قضایای فلسفی از مفاهیم عمده‌ای که در مطالعهٔ انتقادی فلسفهٔ مشّاء ریشه دارد، استنتاج می‌شوند. اینکه این قضایا از چارچوب علم‌الانوار استنتاج شده است اهمیت چندانی ندارد، زیرا می‌توان به طور منظم آنها را به قالب مفاهیم فلسفهٔ مشاء ارجاع داد. این قضایا مبتنی بر تجربهٔ ذوقی هم نیستند، مگر به وجهی تاریخی. جهانشناسی سهروردی، فارغ از اصطلاحات اشراقی، در ساختار خود تفاوت زیادی با جهانشاسی ابن سینا ندارد. سهروردی در منطق *حکمةالاشراق* نکات اساسی مورد اختلاف خود را با مشایین مشخص می‌کند. تنها دو نکتهٔ مورد اختلاف وجود دارد که مستقیماً با جهانشناسی ارتباط دارد: دفاع سهروردی از مثل افلاطونی و صدور جوهری بسیط از علتی مرکب.

روش استدلالی قطب‌الدین

قطب‌الدین در روش و اعتبار دلایلش دقت نظری خاص داشت. او پس از اثبات وجود نفس مجرد جوهری، از باب نمونه، براهینی اقناعی در همان حد تأثیر نیزاقامه می‌کند و اظهار می‌دارد که بعضی از افراد استعداد درک برهان را ندارند و از این روی براهین اقناعی برای آنها مناسب‌تر است[۱]. گهگاه در شرح نیز متذکر می‌شود که مثلاً این برهان سهروردی فقط برهانی اقناعی است. شایان توجه است که مشخص‌ترین مثال از این دست به براهین سهروردی مربوط می‌شود که نفس وجودی پیشین ندارد[۲]. این موضوع با مسألهٔ تناسخ که سهروردی خود دربارهٔ آن می‌گوید «دلایل هر دو طرف نقیض ضعیف است[۳]» و معروفترین موضوع مورد اختلاف میان آنها نیزبود، ارتباط نزدیکی دارد.

ساختار منطقی *حکمةالاشراق* در نمودار ۲-۳ مشخص شده است.

۱- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۴، ص ۷۶-۷۸.

۲- ر.ک: همین کتاب ص ۱۳۲-۱۳۱.

۳- *حکمةالاشراق*، ص ۲۳۰؛ شرح، ص ۵۱۱.

نمودار ۲ - ۳ ساختار منطقی *حکمة‌الاشراق*

موضوع	روش
انتقاد نظریات مشایی نور و ظلمت	انتقاد منطقی شناسایی ـ و تبیین مفاهیم اساسی از طریق «اشاره و تنبیه»
هستی شناسی	برهان وابستگی علّی مراتب موجودات‌به نوالانوار درمرتبهٔ علم.
جهان‌شناسی، طبیعیات، دین	برهان صفات نورالانوار و افاضهٔ جهان از آن، در مرتبهٔ وجود.

سهروردی با شروع از مفاهیم اساسی نخست بر وجود نفس و عقل برهان اقامه می‌کند و سپس به اثبات وجود و ذات عقل نهایی یعنی خداوند می‌پردازد. او عقیده دارد که ما از وجود خدا در اصل می‌توانیم هر آنچه را هست، بوده و یا خواهد بود استنتاج کنیم.

نگرش قطب‌الدین به این مطلب متفاوت و متناسب است با رویکرد غیر قطعی‌تری که نسبت به مابعدالطبیعه دارد. در این نوع فلسفه ضرورتاً باید صعودی به بالاترین علت ـ مرتبهٔ علم ـ که جستجوی نحوهٔ عمل علل جهانشناسی را در سیری نزولی به دنبال دارد ـ مرتبهٔ موجودی ـ موجود باشد. هرجا سهروردی بر نزول تکیه می‌کند، قطب‌الدین بر قوس صعود تأکید دارد و هر چه به بالا نزدیکتر می‌شود بیشتر احتیاط می‌ورزد. او با بررسی مفاهیم اصلی مثل وجود، ماهیت، وحدت، کیفیت و ... بحث خود را آغاز می‌کند[1]. این موضوع به اندازه‌ای که روشن کننده و توضیح دهنده مفاهیم است، برهان نیست. از اینجا بتدریج به سمت بالا می‌رود. راه اصلی در جهت بالا با نفس آغاز می‌شود.

قطب‌الدین ابتدا تعریفی راکه پیشتر از نفس به عمل آورده بود ذکر می‌کند و می‌گوید که نفس جوهری است مجرد و مدبر بدن و هیچ چیز دیگری نمی‌تواند علت ادراک و تحریک شود[2]. وقتی وجود نفس اثبات شد، استنتاجهای دیگر خصوصیات، تعقل و ارتباطش با ابدان، قوا و انواع مختلف را آشکار می‌سازند. سپس این روند را در موردعقول پی می‌گیرد و از راه برهان نقض اثبات می‌کند که علت وجود نفس و عقل، علت توالی بی انتهای

۱- *درة‌التاج*، بخش نخستین، ج ۳.

۲- *درة‌التاج*، بخش نخستین، ج ۴، ص ۷۰-۷۸.

موجودات و حوادث زمانی، علت حرکات جسمانی و فلکی، همگی عقل است یا به تعبیری دقیقتر، علت آنها نه نفوس‌اند، نه اجسام و نه اعراض[۱]. قطب‌الدین با وصف آثار عقول به بیان خصوصیات اشیایی که علت این آثارند می‌پردازد، از جمله: علم، حیات، علم به ذات، اعداد، مراتب و اطوار فعل آنها[۲]. سرانجام، او درصدد اثبات آن برمی‌آید که باید عقلی ضروری وجود داشته باشد تا مستقیم یا غیر مستقیم علت همهٔ عقول دیگر باشد.

قطب‌الدّین به بررسی خصوصیات این عقل می‌پردازد. و بالاخره جزئیات خلق عالم به واسطهٔ آن و فعالیت و عنایت آن را مورد بررسی قرار می‌دهد[۳]. بحثی مبسوط از عنایت به عمل نمی‌آید ـ بسیار ساده‌تر از آنچه در *حکمة‌الاشراق* آمده به شرح آن پرداخته می‌شود ـ چرا که بیشتر جزئیات مربوط به علیت در مراتب نازلهٔ وجود پیشتر مورد بحث قرار گرفته بود.

خصوصیات عقول

عقول در *دُرّةالتّاج* در وهلهٔ نخست از راه آثارشان شناخته می‌شوند. در بخش اول جلد پنجم با عنوان «در عقول و آثار آن در عالم جسمانی و روحانی» قطب‌الدین می‌گوید که مصدر نفوس و تعقل آنها، حوادث زمانی، اجسام و حرکات افلاک عقولند؛ مثلاً دربارهٔ وجود نفس چنین نتیجه‌گیری می‌کند که علت قریب نفوس نه واجب الوجود است، نه عوارض جسمانی و غیر جسمانی، نه جسم و نه نفسی دیگر غیر خود آن نفس[۴].

بنابر این، علت همهٔ نفوس عقل است؛ یعنی جوهری که هیچ گونه ارتباطی با جسم ندارد. به همین منوال ثابت می‌کند که علت غایی تعقل نفس باید جوهر مجرد عقلانی باشد. همچنین، حرکات پایان ناپذیر را می‌توان به عقلی که دائماً بر نفسی اضافه می‌شود که مصدر حرکات است و این حرکات هم به نوبهٔ خود علل حوادث زمانی هستند، منتهی دانست. به همین ترتیب اجسام معلول اجسام دیگر، عوارض، نفوس و یا واجب الوجود نیستند. خلاصه اینکه، حرکات افلاک باید از باب تشبّه به عقل یا عوارض آن باشد.

پس تا اینجا از آثار عقل به این نتیجه رسید که عقل جوهر است، ارتباطی با ابدان ندارد،

۱- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۵، ص ۱-۳۴.

۲- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۵، ص ۳۴-۳۵.

۳- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۵، ص ۴۶-۱۱۹.

۴- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۵، ص ۱-۶.

صورتهای عقلی را تحصیل می‌کند، می‌تواند عوارض داشته باشد و می‌تواند تأثیر بگذارد و معلوم آنچه اخس از آن است واقع شود.

پیشتر نشان داد که علم غایی تنها عبارت است از حصول صورت شیء نزد مدرِک. به تعبیر دیگر «وجود مدرَک مدرِک را نفس ادراکیت اوست آن را[1].» این به هیچ حقیقتی در باب جریان دانایی اشاره نمی‌کند مگر آنکه الزاماً منتهی شود به مواجههٔ ذهنی مدرَک و مدرِک.

ابتدا، وقتی مفهوم علم به ذات مورد بررسی قرار می‌گیرد، آشکار می‌شود که تنها همبستهٔ مفهوم «من» حیات است. پیداست که هر آنچه وجودی در غیر خود داشته باشد نمی‌تواند خود آگاه باشد. بنابر این، هیچ شیء مادی نمی‌تواند عالم به ذات خود باشد. از سوی دیگر، چون عقل مجرد از ماده و قایم به ذات خویش است، از ذات خود نمی‌تواند محجوب باشد و باید عالم به ذات خود باشد. این ادراک ذاتی چیزی جز نفس ذات آن نیست[2].

دوم اینکه، ادراک ذاتی عقل از علمش به غیر نیز حکایت دارد. همانطور که تعقل غیر از تعقل ذات گفتگو می‌کند تعقل ذات هم از تعقل غیر حکایت دارد. «و هر معقولی (کی) قایم بذات خوذ «باشد» ممکن باشذ کی او را تعقل کنند با غیر او[3].» برهانی ساده‌تر، اما برهانی که تنها بر عقولی که در واقع علت نفی‌اند اطلاق می‌شود، مبتنی است بر آنچه سهروردی «امکان اشرف» می‌خواند. اگر علم و حیات کمالات ذاتی نفوسی هستند که از عقولی که علت آنهایند ناشی شده‌اند، پس این عقول باید در مرتبه‌ای بالاتر واجد آنها باشند، گرچه شهود ما را به این نتیجه رهنمود می‌سازد که این امر بر همهٔ عقول مختلف صادق است. ذات، علم و حیات، تنها مفهوماً با یکدیگر تفاوت دارند و در عقول مختلف می‌توانند بر حسب درجات متمایز از هم باشند.

خلاصه اینکه، علم عقول نباید تغییر پذیر باشد، زیرا تغییر پذیری در آن مستلزم جهتی کافی است. بدین ترتیب، علم عقل بر جزئیات باید به وجهی کلی باشد تا متغیر نشود و به آلتی جسمانی نیاز پیدا نکند[4].

خواهیم گفت که دلایل و قضایایی که در اینجا در باب عقول و تعقل مورد بحث قرار

۱- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۵، ص ۳۴.

۲- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۵، ص ۳۵.

۳- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۵، ص ۳۵-۳۶.

۴- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۵، ص ۳۸-۳۹.

گرفتند، جملگی دقیقاً مانند آنهایی است که سهروردی در باب انوار مجرده و علم و حیات آنها در *حکمةالاشراق* آورده است[۱].

سلسلهٔ عرضیهٔ عقول

بارزترین مشخصهٔ جهانشناسی سهروردی و ویژگی افلاطونی آشکار آن، سلسلهٔ عرضیه عقول است. در فلسفهٔ ابن‌سینا، بر طبق این اصل که واحد تنها از واحد صادر می‌شود، عقل اول از واجب‌الوجود صادر شده است. از عقل اول به واسطهٔ تعقل ذات واجب‌الوجود، عقل دوم، و به واسطه تعقل ذات خود، نفس [صورت فلک اقصی]، و به مقتضای طبیعت امکانی او، که مندرج است در تعقل ذاتی‌اش، وجود جرمی فلک اقصی صادر می‌شود. این سیر که تا عقل آخر، احتمالاً عقل دهم، ادامه می‌یابد از جایی نشأت می‌گیرد که دیگر عقلی از آن صادر نمی‌شود[۲].

سهروردی این سلسله را حفظ می‌کند (گرچه بر اینکه ممکن است در واقع بیش از ده عقل در آن وجود داشته باشد تردید دارد)، اما استدلال می‌کند که این نظر برای تبیین کثرت مشهود در جهان کافی نیست: کثرت انواع در این عالم و کثرت حرکات سماوی و کواکب در عالم فوق ما[۳]. او می‌گوید که کثرت عظیمی از عقول دیگر، از روابط عرضی میان عقول در اصلِ «سلسلهٔ طولی» عقول پدید آمده است. این عقول دیگر، ارباب انواع در عالم خاکی و روابط موجود در میان آنها وسیلهٔ تشبه به نفوس سماوی بوده است. قطب‌الدّین دلیل اساسی سهروردی را مبنی بر اینکه یک یا چند عقل برای تبیین کثرت مشهود در عالم، بدون تناقض در اصل جهت کافی، بسنده نیستند می‌پذیرد.

اگر تنها یک عقل و یا عددی قلیل از عقول سبب کثرت موجود در عالم شوند، این عقول مرکب و متصف به صفات حقیقی بسیار خواهند بود و یا اعتباراتی گوناگون خواهند داشت. می‌دانیم عقلی که مرکب نیست اجزای حقیقی ندارد. عقول بر خلاف نورالانوار می‌توانند دارای صفات حقیقی باشند. همچنین می‌توانند صفات اعتباری داشته باشند، مثلاً ارتباط با عقول دیگر. در هر حال کثرت اعتباری کافی تنها در صورتی ممکن است که فرض شود عقول نازلتر صفات حقیقی بسیاری دارند. اما با عددی قلیل ـ مثل ده عقل مشاییان ـ حتی این هم کثرتی کافی ایجاد نمی‌کند تا مبیّن اوضاع کواکب، کثرت افلاک محیط و محاط در آسمانها

۱- ر.ک: همین کتاب ص ۶۲-۶۱.

۲- ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۹-۴۰۲.

۳- ر.ک: همین کتاب ص ۶۵ به بعد.

(موضوعی که قطب‌الدّین وقت زیادی برای آن صرف کرده و کوشیده است در مطالعاتش راجع به حرکات سیارگان به تفصیل در آن گفتگو کند)، و نیز مبیّن کثرت حرکات آنهاباشد. بدین ترتیب، عقول باید، درکنار هیأت آنها، کثیر باشند و این کثرت عقول مبیّن کثرت و نظام پیچیده عالم است[۱].

از طرف دیگر، قطب‌الدّین مایل نبود همهٔ دستاوردهای سهروردی را در باب مکانیسم مفصلی که به واسطهٔ آن این کثرت و نظم تحقق می‌پذیرد مطلقاً تأیید کند، هر چند که او نظریهٔ خود را به منزلهٔ نظریه‌ای درست مطرح می‌کند و از نظریهٔ دیگری سخن به میان نمی‌آورد. مثلاً در فلسفهٔ ابن‌سینا اختلاف عقول به اشرف بودن آنهاست (به شدت و ضعف انوار آنها به حسب اصطلاحات اشراقی). سهروردی عقیده داشت که همچنین ممکن است عقولی وجود داشته باشند که در اشرف بودن مساوی و در اعراض متفاوت باشند.

قطب‌الدّین می‌گوید: «و بعید نیست وجود عقولی متکافی، تکافؤ«ی» (چون تکافؤ نفوس انسانی[۲]»، یعنی در مرتبهٔ وجودی. سپس در باب این نظریهٔ سهرودی که ارباب انواع‌اند و نیز نظریهٔ او در باره عمل قوای حیوانی و نباتی طرحی کلی ارائه می‌دهد. او در بارهٔ استدلالی که می‌آورد می‌گوید: «باشد کی ممکن شود ترا کی استدلال کنی بر کثرت عقول[۳]...» و دلیل سهروردی را ذکر می‌کند. این بدان مفهوم است که وی این نظریه را ممکن یا حتی محتمل می‌داند نه قطعی و مبرهن. می‌توان گفت براهینی که در این خصوص اقامه کرده براهینی اقناعی بوده‌اند.

گرچه شرح قطب‌الدین از مکانیسم دقیق ارتباط میان عقول و حفظ انواع، بسیار بعید است که امری قطعی باشد، اصل جهت کافی که او سخت بدان قایل است، یقیناً حکایت از آن دارد که عقول اساس انواع را تشکیل می‌دهند، گرچه ممکن است ماهیت دقیق تأثیر آنها مشخص نباشد.

این آخرین پاسخ به مسئلهٔ کلیات است که ابتدا به هنگام بحث از ماهیات در فلسفهٔ اولی مطرح شد. اعتبار کلیات در نهایت بر عهدهٔ عقولی است که آنها را در جهان فعال می‌سازند. عالم جسمانی به صورت عالم روحانی خلق شده است. نظم موجود در آن بازتابی است از نظم منطقی موجود در عالم بالاتر و حتی بی‌نظمی موجود در آن بازتابی است از پیچیدگی

۱- درة‌التاج، بخش نخستین، ج۵، ص ۴۰-۴۲.

۲- درة‌التاج، بخش نخستین، ج ۵، ص ۴۳.

۳- درة‌التاج، بخش نخستین، ج ۵، ص ۴۳.

غیر قابل درک عالم عقول.

واجب‌الوجود و جزئیات صدور عقول

قطب‌الدین ده برهان بر وجود واجب اقامه می‌کند. همهٔ آنها مبتنی بر اصل جهت کافی و در بعضی موارد مبتنی است بر محال بود سلسله‌ای نامتناهی از موجودات بالفعل. همگی بر حسب وجوب و امکان طرح می‌شوند[1]. وابستگی این براهین به دلایل سهروردی و ابن‌سینا آشکار است. البته این نوع برهان از نقطه‌نظری اشراقی جایز است. موجودات را ممکن یا واجب دیدن، وحدت وجودی آنها را مخدوش نمی‌سازد. از نظر سهروردی و قطب‌الدین، اینکه گفته می‌شود چیزی ممکن است به این معنا نیست که ذاتی است دارای امکان یا در لحظه‌ای وجود بر ماهیتش اضافه شده است، بلکه به این معناست که علتی غیر ذات خود دارد.

همچنین، نتایجی که قطب‌الدین از وحدت و بی همتا بودن واجب الوجود و امثال آن می‌گیرد، عیناً در قالب اصطلاحات مورد استفادهٔ ابن‌سینا بیان می‌شود. با این حال، این مطلب بدان معنا نیست که اعتبارات عقلی در واجب‌الوجود حقیقی هستند. این براهین نشان می‌دهد که وجودی که فی‌نفسه واجب است باید مطلقاً بسیط باشد. از اینجا وحدت، بی همتایی، تجرد و جوهر نبودن واجب‌الوجود و امثال آن به دست می‌آید.

قطب‌الدین این موضوع را از دیدگاهی اشراقی به اختصار توضیح می‌دهد: «و وجوب وجود واجب اقتضاء ترکّب او نکند او وجود، و وجوب، ـ چه وجوب تأکّد وجودست و کمالیّت آن، و کمالیّت زاید نیست بر شیء در اعیان[2].» از سوی دیگر، اگر وجود در واقع امری زاید باشد ـ یعنی اگر عارض بر ماهیت باشد ـ آنگاه بسته به اینکه نسبتش به اشیا واجب یا ممکن باشد، همهٔ موجودات یا واجب‌اند و یا ممکن. در هر دو صورت واجب‌الوجود مرکب خواهد بود و نمی‌تواند فی‌نفسه بسیط باشد. بدین ترتیب، این حقیقت که ما می‌توانیم چیزهای گوناگونی در بارهٔ واجب‌الوجود بگوئیم نباید ما را گمراه سازد، به گونه‌ای که بساطت، وحدت، نامتناهی بودن، عاقل بودن و معقول بودن او را از یاد ببریم.

به نظر قطب‌الدین واجب‌الوجود ممکن است دارای صفات سلبی یا اضافی باشد، اما نمی‌تواند صفات حقیقتی داشته باشد؛ او در شرح خود می‌گوید که این نظر از ابتکارات

۱- درةالتاج، بخش نخستین، ج ۵، ص ۴۶-۵۳.

۲- درةالتاج، بخش نخستین، ج ۵، ص ۶۷.

سهروردی است[۱]. مثلاً می‌توان گفت واجب‌الوجود قدیم است اما این تنها نفی حدوث اوست. با این حال، می‌توان گفت که واجب‌الوجود اسم ندارد، چنانکه در حد ذات خود چنین است. تمام اسمایی که بر او حمل می‌شود به کثیر اطلاق می‌گردد و حمل آنها بر او حمل حقیقتی نیست. بعلاوه، واجب‌الوجود ازلی است و ضرورتاً در حیطهٔ علم ما قرار نمی‌گیرد، چنانکه در حد نفس ذات خود چنین است.

از سوی دیگر جایز است واجب‌الوجود از آن حیث که با مادون خود ارتباط دارد به اسامی گوناگونی خوانده شود. او دانای مطلق است چرا که علت غایی همهٔ اشیاست و وجودش از ماده تجرد دارد. بدین ترتیب ذاتش محجوب از ماده نیست و نفس خویش و همبسته‌های ذات خود را تعقل می‌کند. علم واجب، علم به جزئیات را نیز در بر می‌گیرد، زیرا علم او حصول صورت نیست بلکه حضور موجود است[۲]. قطب‌الدین در این زمینه بیشتر از نظریه اشراقی پیروی می‌کند تا مشایی. علم واجب‌الوجود نیز با علم انسانی تفاوت دارد از این حیث که علمی است فعلی نه انفعالی[۳]. از آنجا که هر چیزی عین ربط به حق تعالی است، جهان هستی بهترین همهٔ عوالم ممکن است[۴]. خلاصه اینکه، واجب‌الوجود چون ذات خود و اشیایی دیگر را تعقل می‌کند معقول، و نیز معلوم عقول مختلف در مراتب گوناگون و احتمالاً معلوم نفوس روشن ضمیر انسانی است. بدین ترتیب می‌توان او را به اوصاف متعدد وصف کرد از قبیل: عالم، حی، مرید، عاقل، سخی، غنی، مهیمن، لطیف، حق، جمیل، کامل، محبوب، محب و غیره[۵].

آنچه باقی می‌ماند شرح چگونگی صدور جهان از واجب‌الوجود است. خواهیم دید که در اینجا قطب‌الدین بیش از سهروردی از ابن‌سینا پیروی می‌کند، اما بعضی از خصوصیات ذاتی فلسفهٔ سهروردی را محفوظ نگاه می‌دارد.

صادر اول از نور الانوار باید نور محض یا عقل باشد زیرا وجود هر موجود دیگری، مستلزم وجود قبلی موجود ممکن دیگری است. از عقل اول عقل ثانی، نفس فلک اول و نیز جسم آن به سبب هیئتهای متفاوتی که عقل اول با واجب‌الوجود دارد، صادر می‌شود. گرچه این هیئتها در ذات خود سلبی هستند، می‌توانند در حکم شرط اجزای علت واقع شوند[۶].

۱- شرح حکمة‌الاشراق، ص ۱۴-۳۱۲.
۲- درة‌التاج، بخش نخستین، ج ۵، ص ۷۵-۸۰.
۳- درة‌التاج، بخش نخستین، ج ۵، ص ۷۰.
۴- درة‌التاج، بخش نخستین، ج ۵، ص ۱۰۰.
۵- درة‌التاج، بخش نخستین، ج ۵، ص ۷۰-۷۴، ۷۸-۷۹.
۶- درة‌التاج، بخش نخستین، ج ۵، ص ۸۰-۸۴.

به نظر قطب‌الدین و سهروردی، علاوه بر علل چهارگانه، علت تامهٔ شیء مشتمل بر شرایط و زوال مانع نیز می‌شود[1] [با توجه به اینکه اصل در علت تامه وجود شیء است].

قطب‌الدین بر محدودیتهای این نوع استدلال خوب واقف بود:

> و از جایزات است کی صادر نشود باعتبار این اشیا از عقل اوّل جیزی غیر عقل ثانی، و همچنین از هر «عقلی» عقلی دیگر فقط و علی هذا، تا صادر شود از عقلی از عقول باعتبار آنج در آنست از امثال این امور (یا) باعتبار مقایست او بغیر او، یا مشارکت (او) با او، موجوداتی دیگر، یا موجودی دیگر غیر عقل و این اعتبارات در عقل اول مثالی گردند، وانموذجی ـ و تمهیدی ـ بر کیفیت صدور کثرت از واحد. نه بر آن وجه است کی ممکن نیست کی آنج در نفس امرست بخلاف این باشد[2].

شرح صدور عقول از واحد، ماهیت افاضهٔ آن، تفاوت عقول به کمال و نقص، صدور نظام عرضی عقول از فعل و انفعالات عقول دیگر و تعلق انواع به آنها جملگی مبتنی بر دلایل موجود در *حکمةالاشراق* بود. حتی گهگاه به نور مثال زده می‌شد[3].

به هر حال می‌توان گفت که آنچه بر دلایل قطب‌الدین راجع به صدور افلاک و نفوس آنها از عقل اول صادق است بر این امر نیز صدق می‌کند که استدلال بر چگونگی پیدایش عالم توجیهی است و بس. مسلم نیست که صدور عالم دقیقاً به این ترتیب بوده باشد.

قطب‌الدین نیز گفتار موجز و مفیدی را در باب مراتب اشرف بودن موجودات در قوس صعود[4] و نزول ذکر می‌کند (ر.ک: نمودار ۳-۳).

عقل مستفاد مشتمل است بر صور موجودات، کما هی، اشتمالی انفعالی؛ چنانکه عقول مشتمل است بر آن، اشتمالی فعلی. بدین طریق است که وجود به عقل مستفاد باز می‌گردد تا مماثل آن شود، هر چند این مماثلت ضعیف است. این الگو درست خلاف مراتب علم است که او در *درةالتاج* پی می‌گیرد.

فن دوم از جمله پنجم که در علم الهی است با بحث عنایت آغاز می‌شود. قطب‌الدین چنین استدلال می‌کند که این جهان بهترین و تنها جهان ممکن است[5]. او با استدلالی جذاب به این نتیجه می‌رسد که شر امری سلبی و نسبی است و خیر حتی در این جهان غالب

۱- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۵، ص ۳۳-۳۴.

۲- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۵، ص ۹۰-۹۱.

۳- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۵، ص ۸۵.

۴- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۵، ص ۸۷-۸۸.

۵- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۵، ص ۹۹-۱۱۴.

نمودار ۳ - ۳. مراتب موجودات در درة‌التاج

قوس صعود		قوس نزول
عقل مستفاد		واجب‌الوجود
↑		↓
نفوس عقلانی		عقول
↑		↓
نفوس حیوانی		نفوس فلکی
↑		↓
قوای نباتی		صور (فلکی)
↑		↓
صور اولی		هیولی فلکی
↑		↓
اجسام نوعی بسیط	←	هیولی عنصری

است؛ خلاصه او به این نتیجه می‌رسد که بیشتر مردم در آخرت به سعادت نایل خواهند شد[1].

خلاصه: ویژگیهای حکمت اشراقی

با توجه به سه مورد زیر می‌توان گفت که *حکمة‌الاشراق* سهروردی اثر عرفانی یا باطنی است. اول آنکه، مفاهیم آن را باید تنهابرای محرمان راز آشکار ساخت، کسانی که به مرتبهٔ عالی بصیرت عرفانی در فهم آن رسیده باشند. بدین ترتیب سهروردی گاه چنان می‌نوشت که گویی نظامی عرفانی تأسیس کرده است. چنین نظامی دوام نیاورد و تقریباً هیچ اثری از این جنبه از تفکر سهروردی در آثار قطب‌الدین دیده نمی‌شود، مگر نوعی احتیاط در بحث پیرامون مسائل جدال بر انگیز. به همین سبب، قطب‌الدین شیوهٔ رمزی سهروردی در نور را رها کرد ـ جز در مضامین شعری همچون ادعیه ـ چراکه این شیوه دیگر برای مقاصد تربیتی جمعی از عرفا به کار نمی‌آمد.

دیگر آن که، بصیرت[2] عرفانی اصلی بود که سهروردی در بعضی از دیدگاهای فلسفی

۱- *درة‌التاج*، بخش نخستین، ج ۵، ص ۱۸-۱۱۴.

۲- شاید بهتر بود [دراینجا به جای «بصیرت» (Mystical insight)، از واژهٔ معمولتر «شهود» (intuition) استفاده شود.

خود مستقیماً به آن تکیه می‌کرد. در آثار قطب‌الدین حکمةالاشراق عموماً مجموعه‌ای از دلایل و عقاید فلسفی تلقی می‌شود که به تحلیل، تفسیر و انتقاد عقلی می‌پردازد. گرچه از نظر قطب‌الدین شهود عرفانی منبع اصلی بصیرت فلسفی است، او در کتاب *درةالتاج* بر این مطلب تکیه نمی‌کند. دلایل عقلی استقلال دارند، همچنانکه حتی در *حکمةالاشراق* تا حد زیادی چنین بودند.

حکمت اشراقی هنگامی که در قالب مبانی فلسفی مشاء ریخته شد، بر سه موضوع اصلی موثر افتاد. موضوع نخست وجود شناسی بود، یعنی مطالعهٔ طبیعت اصلی واقعیت. سهروردی اعتباری بودن وجود را اثبات کرد و قطب‌الدین آن را پذیرفت. موجودات جزئی همچنانکه وجود دارند حقیقی‌ترین چیز هم هستند. تحلیل عمیقتر در ساختار اشیا بیش از آنکه از خود اشیا سخن گوید اساساً از چگونگی فعالیت ذهنی ما حکایت دارد. اشیا جزئی، عینی، منفصل و از نظر وجودی غیر قابل تقسیم‌اند. سهروردی با این دیدگاه تمایزی آشکار میان مفهوم وجود و مصداق آن قایل بود. حکمای بعدی که با او مخالف بودند توانستند عقاید خود را تنها با قایل شدن به تمایزی دیگر میان مفهوم عام و بدیهی وجود و حقیقت وجود مطابق با تجربهٔ عارفان کامل حفظ کنند.

دوم آنکه، سهروردی چون برای صور جوهری اجسام و ماهیات جز اعتبار عقلی همه چیزی را انکار می‌کند، بنیاد علم را سست می‌سازد. اگر غیر از جزئیات حقیقی هر چه که هست انتزاع ذهنی باشد، پس الگوهای موجود در جهان را باید بر ساخته‌هایی اعتباری فرض کرد. همهٔ موجودات سفید رنگ می‌توانند تحت یک نوع قرار گیرند درست همانطور که همهٔ سگها تحت یک نوع قرا دارند. بدین ترتیب، قطب‌الدین علاقه‌مند بود که تعریفی مجدّد از اساس نظم در جهان به دست دهد و اعتبار کلیات را مبرهن سازد. او عقیده‌ای متعادلتر در باب واقعیت صور را از مشایین اخذ کرد؛ عقیده‌ای که تا حدی واقعیت داشتن صور جسمانی را جایز می‌دانست. او در نهایت شالودهٔ این موضوع را در سلسلهٔ عرضی عقول مجرد بنیاد نهاد. این عقول چنانکه سهروردی می‌پنداشت همان مثل افلاطونی بود؛ یعنی فرشتگانی که از طریق حب ذاتی خود ضامن حفظ انواع بودند[۱].

سومین بعد عرفانی *حکمةالاشراق* چیزی است که می‌توان آن را تخیل عرفانی خواند، از قبیل: قلمرو رؤیاها و رؤیتها، رموز نور که جدا از مضمون فلسفی آنها مورد ملاحظه قرار

۱- سومین موضوعی که حکمت اشراقی بر آن موثر افتاد در اینجا از قلم افتاده است - مترجم.

می‌گیرد و غیره. سهروردی به منظور بنیان نهادن اساسی برای حقیقت این عالم تجربی، عالم صور قائم به ذات را فرض می‌کند. قطب‌الدین این تصور را به گونه‌ای قابل ملاحظه اصلاح می‌کند و از آن نه تنها برای تقویت تجربهٔ عرفانی و دینی، بلکه برای بحث در خصوص بعضی از مسائلی که سهروردی در نظریهٔ حضوری ابصار و علم مطرح کرده نیز بهره می‌جوید. در فصل بعد به این مطلب خواهیم پرداخت.

بخش چهارم

مقام نفس و عالم مثال

حوزهٔ مهم دیگر مورد بحث در فلسفهٔ اشراق پاره‌ای از مسایل مربوط به دین بود یعنی: ماهیت‌زمان و قدیم‌بودن عالم،وجود پیشین‌نفس و تناسخ آن، مرتبهٔ وجودی‌حوادث، مکانها و موجودات‌اخروی و صور غیرجسمانی همانندآنچه درآیینه، رؤیاو وحی متمثل می‌شود.

حکمای اسلامی عقیده به قدم زمانی عالم را از حکمای یونان به ارث برده بودند. به رغم مخالفتهای شدید متشرعین، حکمای مسلمان این عقیده را محفوظ نگاه داشتند؛ اساساً به این سبب که از عهدهٔ اقامهٔ دلیلی کافی بر خلق عالم در زمانی خاص برنمی‌آمدند. این دیدگاه اغلب عقیده به ادوار عالم و حتی رجعت ابدی را به همراه داشت که بنابر آن همهٔ حوادث عالم در هر دوری عیناً تکرار می‌شوند ـ نظریه‌ای که فیثاغورث ابراز داشت و سخت مورد توجه افلاطون، فلوطین و شاید حتی ارسطو قرار گرفت[1].

معتقدات مربوط به وجود پیشین نفوس انسانی و تناسخ آنها از اندیشه‌های برخی از حکمای یونان سر بر آورد. سرانجام در اسلام، مسیحیت و یهودیت نیاز به شرح حقیقت وحی، پاداش و مجازات اخروی احساس شد. برای تحقق این امر و به منظور فراهم آوردن شرح دیگری از این پدیده‌ها که عقیده به وجود پیشین و تناسخ نفس را تأیید می‌کرد، سهروردی وجود عالم صور غیر مادی را تصویر کرد. چنین می‌نماید که او نقشی بسیار مهم در شرح و بسط فلسفی این موضوع داشته است.

زمان

به دلایلی که از وضوح کافی و تمام برخوردار نیست متکلمین دین یهود، مسیح و اسلام عموماً به این نتیجه رسیده‌اند که جهان در زمانی خاص از عدم پدید آمده است[2]. در کل،

۱- *دایرةالمعارف فلسفه*، چاپ ۱۹۶۷، زیر عنوان «eternal return» نوشتهٔ میلیک کاپک.

۲- هری اوسترین ولفسون ، *فلسفهٔ علم کلام*، ترجمهٔ احمد آرام، ص ۵-۳۸۱.

حکمای اسلامی این عقیده را نمی‌پذیرفتند؛ آنان بر این باور بودند که جهان آغاز زمانی نداشته است. استدلال آنها این بود که به تأخیر انداختن خلقت عالم با لطف الهی سازگاری ندارد و دیگر آنکه ـ آنچه دست کم از نظر سهروردی نیز به همین معنی بود ـ هیچ دلیل کافی وجود نداشت که خداوند جهان را در زمانی غیر زمانی دیگر خلق کند[1]. وانگهی، تعیین زمانی که پیش از آن زمانی نباشد از قبل و بعد و در پی آن از زمانی پیش از عالم وجود حکایت داشت[2]. (همین دلایل اثبات می‌کرد که زمان را پایانی نیست)[3]. هر چند این عقیده مشکلاتی نیز در پی داشت و راههایی برای خلاص شدن از این دلایل موجود بود، جهان بدون مبدء ظاهراً به وجهی مطلوب تصورات محتمل علمی است. حتی امروز در برابر آنچه به نظر می‌آید دلیل قاطعی باشد بر این که جهان حدود چند میلیارد سال پیش و در زمانی خاص به وجود آمده است، بسیاری از دانشمندان مجذوب نظریه‌هایی شده‌اند که یادآور جهانی بدون مبدء است؛ و این جهان اگر ثابت نباشد دست کم گردشی دوری دارد.

صرف نظر از دیدگاههای کلامی در خصوص عمر جهان هستی، مسألهٔ زمان در جای خود یکی از مسایل مهم علمی و فلسفی است. از نظر سهروردی و قطب‌الدین، زمان معیار تغییر، حرکت و توالی است[4]. بدین ترتیب زمان باید حقیقتی قبل از ازل باشد، چرا که وجود اولین برهه از زمان به معنای لحظه‌ای قبل از آن لحظه است. زمان با این وصف نزدیکترین ارتباط را با افلاک دارد، چرا که اشراقیون در آنها مجردترین و هماهنگ‌ترین حرکت را می‌بینند. افلاک نیز نقشی حایز اهمیت دارند زیرا علت همهٔ تغییراتی هستند که در عالم تحت قمر راست. در جهانی که اشراقیون تصور می‌کنند، بر خلاف ارسطو، تغییری نیست و جریان همهٔ حوادث روی زمین دقیقاً به توسط حرکات و اوضاع اجسام سماوی تعیین می‌شود. اجسام سماوی با حرکات و اوضاع نسبی خود به طور متوالی ارتباط غیر زمانی عقول مجرد[5] را بایکدیگر نشان می‌دهند؛ تقریباً مثل گرامافونی که به طور متوالی شیارهای صفحه‌ای را که با تأثیری واحد از دیسک اصلی ایجاد شده بازگو می‌کند.

۱- *حکمة‌الاشراق*، ص ۷۴-۱۷۱؛ شرح، ص ۹۷-۳۹۱؛ *درة‌التاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۳۲-۳۳، بخش نخستین، ج ۵، ص ۹۱-۹۶. به عقیدهٔ سهروردی، عنایت ارادهٔ مطلق خداوند در انجام دادن عمل خیر نیست، بلکه نظامی است اعم که از نسبتهای ضروری میان عقول مجرده ناشی می‌شود.

۲- *حکمة‌الاشراق*، ص ۸۱-۱۷۹؛ شرح، ص ۷-۴۰۴.

۳- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۸۱، شرح، ص ۴۰۸.

۴- *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۷۹؛ شرح، ص ۵-۴۰۴؛ *درة‌التاج*، بخش نخستین، ج ۳، ص ۵۱، ۵۹، ۶۱.

۵- ر. ک: همین کتاب ص ۹۳-۹۲.

با این حال، عدد اشعه و انوار مجرد، هر چند بسیار بیش از توان ادراک انسان است، نامحدود نیست. از اینجا قطب‌الدین نتیجه می‌گیرد که تاریخ حرکتی دوری دارد و توضیح می‌دهد که این حرکت دوری قیامت کبراست [وقتی طی هزاران سال به انجام می‌رسد] در برابر قیامت صغرای نفس جزئی که پس از مرگ در عالم مثال تحقق می‌پذیرد[۱]. همین جاست که علمای حلب سهروردی‌را متهم می‌کنند که می‌گوید خداوند می‌تواند پیامبری را پس از محمد ﷺ مبعوث سازد[۲]. اگر توجیه قطب‌الدین درست باشد، خداوند نه تنها قادر است پیامبری را پس از محمد ﷺ برانگیزد، بلکه به یقین تعدادی نامتناهی از پیامبران و حتی تعدادی نامتنهاهی محمد ﷺ خواهد فرستاد.

قطب‌الدین در مقدمه شرح *حکمة‌الاشراق* به این موضوع اشاره می‌کند و می‌گوید اعتبار یک اثر فلسفی بسیار بیشتر از یک کتاب دینی است، به لحاظ آنکه می‌تواند طی دورانهای مختلف حاکمیت دینی باقی بماند[۳]. این موضوع در حقیقت باید استنباط ابراز نشدهٔ بسیاری از حکمای اسلامی بوده باشد، اگر زمان در گذشته و آینده نامتناهی است چگونه می‌توان گفت که محمد ﷺ خاتم پیامبران است؟

هر چند بی‌نهایت زمان در عالم بوده است و خواهد بود درست همانطور که اکنون هست، چنانکه فیثاغورث ادعا می‌کرد، مفهوم اشراقی فردیت عینی جزئیات حکایت از آن دارد که گر چه بی‌نهایت سقراط وجود خواهد یافت اما همهٔ آنها یک سقراط نخواهند بود گو اینکه اوضاع و احوال آنها واحد باشد.

قطب‌الدین، شاید به دلایلی معقول، تمامی مستلزمات نظریهٔ خود را حل نمی‌کند، از قبیل: نفی اختیار، حاکمیت محدود اسلام و غیره[۴]. به هر حال، نظریهٔ ماهیت دوری داشتن

۱- *حکمة‌الاشراق*، ص ۷۶-۱۷۵ و شماره ۸؛ شرح؛ ص ۳۹۹-۴۰۰.

۲- ر.ک: کوربن سهروردی، ۱۵.

۳- شرح *حکمة‌الاشراق*، ص ۹؛ [تعبیر اصلی قطب‌الدین چنین نیست. او می‌گوید: «و چون بدیدم و دریافتم که حضرتش شیفتهٔ دانش و حکمت است و حکمت بزرگترین هدیه‌ای است که وی پذیرای آن است بر آن شدم که شرحی بر حکمت اشراق برنگارم و نام وی را در سر لوحهٔ آن بیاورم، باشد که روزگاران دراز نام نامیش بماند و بر آن شدم که آن را به آستان فرشته آشیانش به عنوان هدیه و پیشکش برم چه آنکه شایسته‌تر از او بدین تحفه و هدیهٔ گران بهای دانش و رازهای باریک و دقیق حکمت در جهان نمی‌باشد...» نقل از ترجمه دکتر سیّد جعفر سجادی ـ مترجم].

۴- قطب‌الدین متذکر می‌شود که اسرار غریبه‌ای در این خصوص وجود دارد. در این اسرار باید تأمل کرد اما از افشای آنها برای نااهل باید اجتناب ورزید (شرح، ص ۵۳۴). تنها بحث در این باب در کتاب ظاهری *درةالتاج* دلیلی است مبنی بر اینکه بازگشت زمان و اشیای خاص غیر ممکن است (*درةالتاج*، بخش نخستین، ج

تاریخ و وجود پیشین عالم را باید درک کرد تا بتوان براهین دیگر او را در باب مقام نفس انسانی پی گرفت.

یکی دیگر از مستلزمات این نظریه آن است که به قول سهروردی: هر موجودی در عالم عنصری با تمام خصوصیات و هیآتی که در این جهان آفریده و موجود شده در افلاک مصوّر است؛ تشبیه نازلتری از مفهوم ارباب انواع. این، اساس علم ازلی به حوادث را تشکیل می‌دهد، خواه انسان به این علم دست یافته باشد خواه فرشتگان و یا حق‌تعالی[۱].

وجود پیشین نفس

نظریهٔ وجود پیشین نفس و تناسخ آن به وجهی از وجوه در بیشتر تمدنها دیده می‌شود؛ و آن یا به صورت عقیده‌ای دینی درآمده که قبول عام یافته است ـ چنانکه هندوها و بودائیان برآنند ـ و یا به صورت عقیده‌ای که اقلیتی بدان قائل‌اند ـ چنانکه برخی از یونانیان، مسلمانان و غربیان جدید به آن معتقدند. در میراث فلسفی یونان، این نظریات عمدتاً از اندیشه‌های افلاطون و فیثاغورث سر برآورده است؛ حقیقتی که جهان اسلامی در سده‌های میانه بخوبی بر آن واقف بود.این دو عقیده وجوهی مشابه داشتند و معمولاً با یکدیگر پذیرفته یا رد می‌شدند اما تاریخ آنها، همانند بهره‌گیری فلسفی‌ای که از آنها می‌شد، در حقیقت کمی با یکدیگر تفاوت داشت. تناسخ در کهن‌ترین شکل آن نزد یونانیان مستلزم چرخه زایش بود ـ نفوس به گونه‌ای پایان ناپذیر از بدنی به بدنی دیگر انتقال می‌یافتند و اعمال و اندیشه‌هایشان در زندگی پیشین سرنوشت آنان را در زندگی بعدی رقم می‌زد. دیری نپایید که این نظریه با این عقیده آمیخته شد که نفس در این عالم هبوط کرده و سرانجام وقتی تطهیر یابد از آن رخت برخواهد بست. بدین ترتیب نظریهٔ نفس هبوط یافته از دو جهت بسط یافت. از یک سو، وقتی با تناسخ همراه شد تا منشأ نفوس را تبیین کند و بر رهایی سعادتمندان از چرخهٔ زایش صحه بگذارد، بر بعد دینی‌اش تأکید شد. این مورد را به طور مثال در فلسفهٔ امپدوکلس می‌توان یافت. اما افلاطون عقیده به نفس فرود هبوط یافته را از سویی دیگر مورد توجه قرار داد؛ او نظریهٔ خود را مبنی بر اینکه یادگیری یادآوری است بر آن بنیاد استوار ساخت. بدین ترتیب، بحث فلسفی هر یک از این دو مفهوم از همان دوران مشخص

۳؛ ص ۸-۱۰). در هر حال این موضوع تأثیری بر نظریهٔ اشراقیون ندارد که معتقدند حوادث قانونی جدید پیدا می‌کنند.

۱- *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۴۴؛ شرح، ص ۴۲-۵۴۱.

بوده است: وجود پیشین نفس با معرفت‌شناسی ارتباط داشته و به شیوه‌ای فلسفی‌تر در باب آن بحث شده است، در حالی که تناسخ با معاد و اصول اخلاقی ارتباط داشته و در قالب زبانی دینی و اسطوره‌ای مورد بحث قرار می‌گرفته است[1].

در زبان عربی به وجود پیشین نفس *قدم النفس* گویند؛ یعنی نفس از آغاز موجود بوده و هیچ مبدئی نداشته است. در برابر آن *حدوث النفس* است؛ یعنی نفس به هنگام خلق بدن در زمان خلق شده است.

قطب‌الدین می‌گوید:

> افلاطون به قدیم بودن نفس قائل بود و این، حق است «لایأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه[2]»، چنانکه به این گفته پیامبر استشهاد می‌شود: «ارواح سربازانی مجهزاند؛ پس در صورتی که یکدیگر را بشناسند با هم انس می‌گیرند و چون یکدیگر را نشناسند از هم دور می‌شوند.» و نیز این سخن او: «خداوند ارواح را دوهزار سال پیش از اجساد خلق کرد.» به دوهزار سال مقید فرمود تا آن را به فهم عوام تزدیک سازد؛ وگرنه قبلیت نفس بر بدن محدود و مشخّص نیست؛ بلکه نفس غیر متناهی است از آن روی که نفس قدیم و بدن حادث است[3].

نخستین فیلسوفی که در باره عواقب وجود پیشین نفس در قالب مضامینی غیر از آنچه در باب تناسخ می‌آید به تفکری عمیق پرداخت در واقع افلاطون بود که عقیده داشت وجود پیشین نفس از دلایل فناناپذیری آن به دست می‌آید:

> گفت: استدلال ما ثابت کرد که هیچ آفتی نمی‌تواند روح را نابود کند.
> گفتم: اگر روح نه به سبب آفت طبیعی خود نابود شود و نه به سبب آفتهای دیگر، پس مسلم می‌شود که روح مرگ‌پذیر نیست، و چون مرگ‌پذیر نیست پس جاودانی است.
> گفت: درست است.
> گفتم: اگر این مطلب درست باشد، باید گفت شمار ارواح همواره یکسان می‌ماند زیرا هیچ روحی نابود نمی‌شود تا از شمار آنها کاسته شود. ولی اگر شمار آنها فزون‌تر می‌شد لازم می‌آمد که با گذشت زمان عده‌ای از چیزهای فانی تبدیل به ذات ابدی شوند و این

۱- *دایرةالمعارف دین و اخلاق*، ۱۹۸۵، زیر عنوان: «تناسخ(یونانی و رومی)»، تألیف A. C. Pearson *دایرةالمعارف فلسفه*، زیر عنوان: «reincarnation»، نوشته Ninian Smart. *دایرةالمعارف دین*، زیر عنوان: «reincarnation» نوشتهٔ Bruce Long و تحت عنوان «transmigration» نوشتهٔ R. J. Zwi Werblowsky.

۲- نه از پیش روی باطل بدو راه یابد و نه از پس قرآن ۴۲/۴۱.

۳- شرح *حکمةالاشراق*، ص ۵۰-۴۴۹.

امر سبب می‌شد که سرانجام همه چیز جاودانی گردد[۱].

مقدمهٔ استدلال این است که نفوس محدود و ثابت‌اند و هیچ چیز از عدم پدید نمی‌آید. وجود پیشین نفس همچون فنا و تناسخ آن از اینجا ناشی می‌شود. این تصویر کلی، از گفتگوهای فایدون و افسانه‌های گوناگون در بارهٔ تناسخ نیز به دست می‌آید[۲]. افلاطون جهان را سیستمی بسته و محدود می‌دید که اساساً غیر متغیر باقی می‌ماند. در چنین عالمی جایی برای روندی یک سویه باقی نمی‌ماند[۳]. اگر نفس فناپذیر نیست، پس از پیش نیز باید وجود داشته باشد چنانکه مثلاً در منون آمده است.

دلبستگی افلاطون به این موضوع منحصر به معادشناسی نمی‌شود. وجود پیشین نفس از نظر او آثاری معرفت شناختی نیز دارد. وی می‌گوید که علم ما به کلیات از جزئیات سرچشمه نمی‌گیرد بلکه یادآوری وجود غیر جسمانی پیشین است:

> کبس گفت: سقراط، دلیل دیگر بر درستی این سخن همان مطلبی است که تو همواره می‌گویی که آموختن جز به یاد آوردن نیست. اگر این سخن راست باشد ناچار ما باید چیزی راکه در این زندگی یه یاد می‌آوریم در زندگی پیشین آموخته باشیم و چنین امری امکان‌پذیر نبود اگر روح ما پیش از آنکه در قالب کنونی درآید وجود نمی‌داشت، و همین خود دلیل است بر اینکه روح باید از آغاز وجود داشته باشد و تا ابد زنده بماند.
> در این هنگام سیمیاس سخن کبس را بریده گفت: کبس، دلیل درستی آن سخن چیست؟ من آن را به یاد ندارم.
> کبس گفت: بهترین دلیل همین است که اگر کسی راه درست پرسیدن را بداند از هر کسی که پرسشی کند مخاطب به هر سؤال پاسخ درست می‌دهد. اگر پاسخ دهنده به موضوع سؤال دانا نبود چگونه می‌توانست چنان پاسخی بدهد. خصوصاً اگر موضوع پرسش اشکال هندسی یا اموری مانند آن باشد درستی این مطلب به بهترین وجه آشکار می‌گردد[۴].

هرچندارسطوی واقعی سهم ناچیزی در این نوع فلسفه داشت، از این بخت بهره‌مند بود که مجموعه‌ای از گزیده‌های *تاسوعات* فلوطین که با عنوان *اثولوجیای ارسطو* به زبان عربی انتقال یافت، به او نسبت داده شود. این موضوع از نقطهٔ اوج نظام ارسطویی حکایت داشت

۱- افلاطون، جمهوری، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، ص ۱۲۷۳، شماره ۶۱۱.
۲- ر. ک: همین کتاب ص ۱۳۵.
۳- افلاطون، *فایدون*، ترجمهٔ‌محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، شماره ۷۰-۷۲.
۴- *فایدون*، ۷۲-۷۳.

که در آن به طرح مسائل عالی فلسفی می‌پردازد؛ مسائلی که به نظر نمی‌رسید بتواند در آثار دیگرش به آنها نایل آید. از نظر تاریخی نوعی تناسب در اینجا به چشم می خورد، چه آثار ارسطو معیار علم طبیعی به شمار می‌آمد و به همین سبب پس از تغییراتی اندک با فلسفهٔ هر فیلسوفی تلفیق شد که از آن جمله فلسفهٔ نو افلاطونی بود. البته حکمای اسلامی بر این امر واقف بودند که *اثولوجیای ارسطو* کمی غریب می‌نماید و تردیدهایی نسبت به موثق بودن آن ابراز داشتند. در هر حال، این کتاب مهمترین متن نو افلاطونی بود که به دست اعراب رسید و از این روی تأثیری شگرف بر جای گذارد.

در *اثولوجیا*، تفسیری جهانشناسی از نظرات افلاطون به عمل می آید به گونه‌ای که یادآوری با هبوط نفس اتحاد می‌یابد تا منشأ نظم در جهان را تبیین کند. در عالم اعلی، عقول غیر جسمانی محض لایتغیر و غیر متحرک‌اند؛ چرا که این عقول هیچ جهت قوه‌ای ندارند. اگر عقل به وجهی دارای میل شود نفس می‌گردد و دیگر بالفعل محض نیست، چه میل او از نقصی حکایت دارد که می‌تواند رفع شود. میل او آن است که به صوری که در عالم معقول مشاهده کرده است فعلیت بخشد:

> وقتی عقل میل به تنزل پیدا می‌کند، نفس از آن آگاه می‌شود. در این هنگام نفس عقلی است که بر صورت میل آگاهی یافته هر چند گاه میلی کلی و گاه میلی جزئی دارد. وقتی میلی کلی دارد صور کلی را فعلیت می‌بخشد و تدبیری کلی و عقلانی بر آنها اعمال می‌دارد بی آنکه از عالم کلیات منسلخ شود. وقتی به اشیای جزئی که صور صورتهای کلی اویند میل می‌یابد، آنها را زینت می‌بخشد و بر زیبایی و صرافت آنها می‌افزاید، خطاهای آنها را اصلاح می‌کند و بالاتر و عالیتر از علل قریبشان که اجسام فلکی هستند بر آنها حکومت می‌راند. وقتی نفس بر اشیای جزئی وارد می‌شود در بند آنها باقی نمی‌ماند: مقصودم این است که نفس در بدن چنان نیست که محدود به آن شود، بلکه در آن و خارج از آن است[۱].

این، ترکیبی است از تمایلات جهانشناختی افلاطون با تمایلات اخلاقی پیش از سقراطیان. نفس اساس نظم در جهان است و به صور فعلیت می‌دهد، در حالی که اجسام فلکی منشأ اعراض‌اند. در عین حال نفس در معرض گرفتار آمدن در دام لذایذ جهان مادی و

۱- ر.ک:

Plotinus, "The Theology of Aristotle" tr. Geoffrey Lewis, in *plotini Opera* ed Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer, Museum Lessianum series philosophica, no. 34 (Paris: Desclée de Brouwer et Cie, 1959), 2: 219.

انسداد راهش برای بازگشت به جهان معقول قرار دارد.

خوشبختانه شرح ابن‌سینا بر این اثر طی دوران چپاول شهر اصفهان در سال ۴۲۰ محفوظ ماند. ظاهراً او *اثولوجیا* را، همانند متون مقدس، کتابی مبتنی بر وحی به شمار می‌آورد؛ زیرا بیشتر ترجیح می‌داد مشکلاتش را شرح دهد تا اینکه رأساً به خرده‌گیری از آن بپردازد؛ همچنانکه این شیوه را در شرح تطبیقی‌اش بر *کتاب‌النفس* ارسطو پیش گرفت. در هر حال، او بی درنگ زمینه را برای تفسیری از *اثولوجیا* که هماهنگ با اندیشه‌های خود او باشد هموار ساخت. در نخستین اظهارنظر خود با اشاره به عبارتی که در صفحهٔ قبل ذکر شد چنین می‌گوید:

> مرادش این نیست که نفس انسان قبل از بدن موجود بوده و میل و تلبّسی بر بدنی نداشته، سپس بر آن وارد شده است؛ محال بودن این امر در کتابها آشکار شده است. با این حال هر چند که نفس مرگ ندارد، لیکن معنایش این است که چون نفس نمی‌تواند، همانند صور عقلیه‌ای که در مابعدالطبیعه ذکر شده است، مجرد از بدن باشد، به مقتضای طبع علاقه و میلی به بدن از همان آغاز برایش حاصل شده است[1].

علت قریب انکار وجود پیشین نفس از سوی ابن‌سینا شرح و بسط نظریه‌اش در باب تعقل بود که هر چند ماهیتی افلاطونی دارد، از قالبهای ارسطویی الهام می‌گیرد و نیاز به نفسی پیشین در آن نیست. این نظریه، که ابن‌سینا به طور منظم در استنباطهایش از *اثولوجیا* از آن استفاده می‌کند، تعقل را به ارتباط مستقیم داشتن با عقل فعال، یعنی عقل نازلترین افلاک سماوی، نسبت می‌دهد. تعقل جزئیات علت حصول صور مجرده از عقل فعال است. از آنجا که صورتی مطلقاً مجرد نمی‌تواند در وسیله‌ای مادی مثل حافظه جای گیرد، این صورت باید هر بار که تعقل می‌شود مجدداً حصول یابد. باتعقل مکرر صورتی واحد حصول آن متدرجاً آسانتر می‌شود[2]. بدین سان، نیازی نیست که فرض شود نفس وجودی پیشین داشته و در آنجا معقولات را کسب کرده است. بردهٔ منون آنچه را قبلاً در باب هندسه می‌دانسته به یاد نمی‌آورد، اما در عوض سقراط او را هدایت می‌کند تا از راه تعقل جزئیات در وضعی قرار گیرد که برای ارتباط یافتن با عقل فعال آماده شود. ابن‌سینا چنین می‌پنداشت که نظریهٔ تعقل در واقع مانع وجود پیشین نفس است، چنانکه در شرحش بر *اثولوجیا* می‌گوید:

۱- ابن سینا، «تفسیر کتاب اثولوجیا»، در *ارسطو عندالعرب*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، ص ۳۷.

۲- ابن‌سینا، *کتاب الشفاء: الطبیعیات*، ج ۶: *النفس*، تصحیح ابراهیم مدکور (قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتب، ۱۹۷۵)، ص ۲۴۷.

> این قول او که «در عقل آن را دیده» تحریف است. چه نفس اگر عالم عقلی را دیده بود استکمال می‌یافت، زیرا رؤیت چیزی قبول صورت آن است. لیکن مرادش دیدن اشیایی است که در عقل‌اند، یعنی اشتیاق دارد آنها را در عقل ببیند. پس شوق، به طور کلی، در حکم اجمالی است که به تفصیل درنیامده باشد، همانند کسی که به جماع اشتیاق دارد اما از آن چیزی نمی‌داند و لذاتش را نچشیده است[۱].

به تعبیر دیگر، اگر نفس معقولات را در حیاتی پیشین دیده بود، عقلش استعداد دریافت آنها را به دست می‌آورد و بر همهٔ آنها به طور کامل آگاهی می‌یافت. و این باطل است چراکه با تجربهٔ ما تناقض دارد.

در سطور آغازین شرح بر *اثولوجیا*، ابن سینا تلویحاً به کتابهایی که وجود پیشین نفس در آنها رده شده است اشاره می‌کند. احتمالاً یکی از آنها کتاب *نفس* ارسطو است، خصوصاً با قبول این فرض که *اثولوجیا* آخرین اثر ارسطو بوده است، اما ابن سینا به آثار خودش بویژه *علم‌النفس شفاء* اشاره می‌کند و فصلی را به این موضوع اختصاص می‌دهد[۲]. او بحث دربارهٔ این مطلب را در اینجا با تکیه بر روش منطقی دلخواه خویش، یعنی برهان خلف، و از نقطه نظری متفاوت آغاز می‌کند.

اگر فرض کنیم نفس قبل از بدن وجود داشته نحوهٔ وجودش چگونه بوده است؟ نفوس قبل از پیوستن به بدن، مثل هر چیزی دیگر، یا باید واحد باشند و یا کثیر. کثیر نمی‌توانند باشند چون جملگی از یک نوع و یک ماهیت‌اند و بدین ترتیب تنها در ماده و علایق مادی، که هنوز کسب نکرده‌اند، تفاوت خواهند داشت. اما واحد عددی هم نمی‌توانند باشند، چون هنگامی که دو نفر موجود می‌شوند هر دو دارای نفس‌اند. بدیهی است که این دو نفسی واحد در دو بدن نیستند؛ بنابراین باید اجزای نفس اصلی باشند. این نیز محال است چون نفس اصلی بعد ندارد که قابل تقسیم باشد. پس آشکار شد که نفس نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد.

تفسیر دیگری از این استدلال نشان می‌دهد که جزئیت نفوس انسانی دست کم نمی‌تواند قبل از پیوستن آنها به بدن باشد؛ زیرا نفوس به واسطهٔ عوارض مادی و منضماتی که تنها در صورت ارتباط نفس با بدن تحقق می‌پذیرد جزئیت پیدا می‌کنند. ابن‌سینا بر این امر واقف بود که همین استدلال می‌تواند در رد جزئی بودن نفوس پس از مرگ علیه او اقامه شود، اما او پاسخ داد که در این صورت نفوس با اشکال گوناگونی که در نتیجهٔ ارتباط با ابدان قبلی به

۱- ابن‌سینا، «تفسیر کتاب اثولوجیا»، ص ۳۹. ۲- ابن سینا، *النفس*، ص ۱۹۸-۲۰۱.

خود گرفته‌اند از یکدیگر متمایز می‌شوند.

دیدگاه سهروردی در *حکمةالاشراق* بسیار شبیه به این نظریه است. او چهار دلیل بر ردّ قدیم بودن نفس اقامه می‌کند. دو دلیل اول که از اصطلاحات اشراقی مبراست دلایل ابن‌سیناست؛ و آن اینکه نفوس ناطقه‌ای که وجودی پیشین دارند نه واحدند و نه کثیر، و نفسی که پیشتر در عالم معقولات موجود بوده به نحو کامل در این عالم وارد می‌شود.

دو دلیل دیگر، که در واقع دو جزء از یک برهان خلف است، مبتنی است بر محال بودن تسلسل. اگر سه فرضیه را در نظر گیریم ـ قدم عالم، وجود پیشین نفوس، و محال بودن تسلسل می‌توانیم نشان دهیم که این قضایا مشترکاً با یکدیگر سازش ندارند. از یک سو، اگر نفوس واقعاً پیش از ابدان وجود داشته باشند و جهان هم که همیشه وجود داشته است، پس با توجه به محال بودن تسلسل، همهٔ نفوس موجود در این عالم در کار بوده‌اند. از سوی دیگر، فرض جهانی که همواره وجود داشته و فرض نفوس از پیش موجود به معنای این است که بی نهایت نفوس بالفعل و بدین ترتیب بی نهایت مراتب نور بخش وجود دارد که با سرشت انسانی در سلسله‌ای محدود از درجات نوری، یعنی بین عالی‌ترین حیوانات و نازل‌ترین عقل مجرد، سازگاری دارند. دلیلش آن است که اگر نفوس با حدوث بدنی متناسب موجود شوند، چنانکه از نظر ابن‌سینا نیز به همین ترتیب است، هر گونه نامتناهی بودن، بالقوه یا غیر مترتب است. وانگهی، اگر نفوس وجودی پیشین داشته باشند پس معلول علل سماوی، یعنی، غیر مستقیم معلول نورالانوارند. این مطلب، بر طبق نظریهٔ سهروردی، حکایت از آن دارد که تنها عددی متناهی از نفوس انسانی می‌تواند وجود داشته باشد. در غیر اینصورت، غیر متناهی بودن، بالفعل و دارای سلسله‌ای مترتب خواهد بود[۱].

قطب‌الدین معتقد است که این چهار دلیل اقناعی هستند نه برهانی، زیرا هر یک مبتنی است بر ابطال تناسخ. بعلاوه، هر یک با دلایل دیگر نقض می‌شود. او در این سخن که این دلایل مبتنی است بر ابطال تناسخ کاملاً بر حق بود. سهروردی و ابن سینا پیش از او پذیرفته بودند که پیش از آنکه نفس بر بدن وارد شود در بدن دیگری نیست. قطب‌الدین هر یک از براهین را به نوبهٔ خود مورد بررسی قرار می‌دهد و به اشکالات دیگر اشاره می‌کند. این استدلال که نفوس ناطقهٔ موجود پیش از بدن نه واحدند و نه کثیر، بر اثر یکی از تناقضهایش مبتنی بر این ادعاست که دو نفس ناطقهٔ تجسم یافته در قالب جسم علم واحدی ندارند،

۱- *حکمةالاشراق*، ص ۳-۲۰۱؛ شرح، ص ۴۷-۴۴۱.

چنانکه اگر عدداً واحد می‌بودند چنین علمی می‌داشتند. وی پاسخ می‌دهد که نوعی علم، مثل علم به ذات در واقع در همهٔ انسانها وجود دارد. دلیل دوم را که از عدم کمال در انسانها ناشی می‌شود، می‌توان با قبول مراتب مختلف نفوس در استعدادهای گوناگون نقض کرد. بعضی، به مقتضای درجهٔ نورانیت خود، مستعد حصول کمال در عالم معقول می‌شوند؛ بعضی دیگر، که قابلیت کمتری دارند می‌توانند کمال خود را تنها در ارتباط با بدن به دست آورند. علاوه بر آن، اگر از میان سایر دلایل، دلیل سوم را بپذیریم که معتقد است، نفسی که هرگز به تدبیر بدنی نپرداخته معطل است، با استدلال دوم تناقض دارد که ادعا می‌کند که اگر نفس بتواند به عالم معقول نظر کند بی درنگ به مرتبهٔ کمال نایل می‌گردد. او متذکر می‌شود که این تناقض ضعف هر دو استدلال را نشان می‌دهد[۱].

در حالی که قطب‌الدین به استدلال دربارهٔ خود پیشین نفس ادامه می‌دهد، در براهین سهروردی نامی از افلاطون به عنوان طرفدار اصلی این نظریه در میان نیست. قطب‌الدین پس از ذکر احادیثی که تلویحاً از این نظر پشتیبانی می‌کند به طرح دلیلی می‌پردازد که آن را به افلاطون نسبت می‌دهد:

> افلاطون در احتجاج بر آن دلیل به این امر تمسک می‌جوید که علت وجود نفس اگر به تمام حقیقت خود قبل از بدنی که صلاحیت برای تدبیر در آن دارد وجود داشته باشد، در این صورت قبل از بدن موجود خواهد بود به سبب امتناع تخلّف معلول از علت تامه؛ و اما اگر علت به تمام حقیقت خود قبل از بدن موجود نباشد بلکه وجود به واسطهٔ آن کامل شود، در این صورت وجود نفس منوط بر وجود بدن خواهد بود به سبب آنکه بنابراین فرض بدن جزء علت وجود نفس یا شرط آن خواهد بود ولی توقف بر آن نخواهد داشت، چه اگر توقف بر آن داشته باشد نفس ضرورتاً با بطلان بدن باطل خواهد شد. اما بر طبق براهین دال بر اثبات بقای نفس به بقای علت فیاض آن، می‌بینیم که نفس با بطلان بدن از میان نمی‌رود[۲]

این صورت استدلال البته بعضی از عناصر مشایی را نیز در بر می‌گیرد، اما پیوند براهین با نامیرا بودن و وجود قبلی نفس به یقین از ویژگیهای افلاطون است[۳].

او همچنین استدلال یکی از علمای همعصر خود را ذکر می‌کند که قدیم بودن نفس را تأیید می‌کرد بر این اساس که نفس حادث باید جوهری بسیط یا علتی مرکب باشد. در هر

۱- شرح حکمة‌الاشراق، ص ۴۹-۴۴۷.

۲- همانجا، ص ۴۵۰.

۳- ر.ک: همین کتاب ص ۷-۱۲۵.

حال، قطب‌الدین این نظر را بر پایهٔ دلایل منطقی رد می‌کند، زیرا معلول بسیط می‌تواند علتی مرکب داشته باشد[۱].

او در کتاب *درةالتاج* فصلی را به اثبات نامیرایی نفس اختصاص می‌دهد و بحث خود را با اثبات تقدم ذاتی نفس بر بدن آغاز می‌کند. صورت نهایی و دقیق این برهان از قرار زیراست:

> پس بدن با هیئت مخصوصه شرط نیست در وجود نفس از آن روی کی او جوهری مجرد است، بل از آن رو کی مبدء صورتی نوعی است[۲].

بدین‌سان، نفس در حد ذات خود فناناپذیر است زیرا تنها در صورتی که علت فاعلی آن، عقل مجرد، نابود شود وجود از آن سلب خواهد شد. در هر حال، در مقایسه با این گفتار ابن سینا که «چون جسمی پدید آید مستعد نفس به مزاج خاص نفسی بدو پیوندد» دلیلی بر خلقت نفس در ارتباط با بدن وجود ندارد[۳]. هرچند بدن جزئی از علت نیست، هیچ چیز دیگری نیز مانع وجود آن قبل از بدن نمی‌شود.

لبّ کلام دربارهٔ ازلیت نفس در *درةالتاج* در ابتدای مبحث تناسخ آمده است. قطب‌الدین در آنجا می‌گوید اگر عدد نفوس محدود باشد و جهان مبدء زمانی نداشته باشد، در این صورت در نفوس تناسخ واقع خواهد شد[۴]. دلیل بر آن، چنانکه از عبارات دیگر و شرح استنباط می‌شود از این قرار است:

اگر نفس پیش از بدن موجود نباشد، چنانکه در نظام فلسفی ابن سینا آمده است، باید بر اثر پدید آمدن جسم مستعد نفس با مزاجی خاص افاضه شده باشد. بدین ترتیب نفوس طی زمانهای لایتناهی عدداً نامحدود خواهند بود اما به وجهی جایز ـ در حالی که به حرکات پایان ناپذیر اجسام فلکی و فیض ابدی عقول تعلق دارند. با این حال، اگر قبل از بدن موجود بوده و در قدم با علت خود مشترک باشند ـ یعنی زماناً و نه ذاتاً قدیم باشند ـ نه ترکیب اجسام و نه هیچ حادثهٔ زمانی دیگر نمی‌تواند علت آنها باشد. در این صورت، علل آنها باید به جنبه‌های عقول مفیض آنها بازگردد. از آنجا که عدد مراتب عقول محدود است، عدد این عقول، اوضاع، و نفوسی که این عقول علت آنهایند نیز باید محدود باشد. در این حال، نفوس ناطقه، همانند عقول مجرده و انواع جسمانی باید محدود باشند. مستلزمات این

۱- شرح *حکمةالاشراق*، صص ۵۱-۴۵۰. ۲- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۴، ص ۱۲۱.

۳- ابن سینا، *رسالهٔ نفس*، تصحیح دکتر موسی عمید، ص ۵۲.

۴- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۴، ص ۱۲۹.

مطلب در بحث پیرامون نظریات قطب‌الدین دربارهٔ تناسخ بیان خواهد شد.

قطب‌الدین در اینجا استدلال بر وجود پیشین نفس را که مبتنی است بر اشتراک در قدم با علت آن، و او آن را به افلاطون نسبت می‌دهد، تکرار می‌کند. او گوشزد می‌کند که این مطلب به تفکری عمیق نیاز دارد[1].

تناسخ

بر خلاف نظر هرودت، یونانیان معتقد به تناسخ عقاید خود را از مصریها ـ که به هر تقدیر به آن ایمان نداشتند ـ وام نگرفتند، بلکه آن را از عقیده‌ای بسیار کهن گرفتند که از آبا و اجداد خود به ارث برده بودند تناسخ ابتدا در یونان به منزلهٔ عقیده‌ای ارفاؤسی اهمیت یافت، اما رفته رفته با نام فیثاغورث همراه شد. گفته می‌شود که فیثاغورث قادر بود چهار بدن تناسخ یافته خویش را در گذشته به یاد آورد:

> با این حال آنچه در زیر می‌آید معلوم همگان واقع شده است: نخست آنکه وی عقیده داشت نفس نامیراست؛ دیگر آنکه، نفس به انواع دیگر موجودات زنده تبدیل می‌شود؛ حوادث در ادواری معین تکرار می‌شوند و هیچ چیزی مطلقاً بدیع نیست. و بالاخره، همهٔ موجودات زنده باید خویشاوند یکدیگر به شمار آیند. چنین می‌نماید که فیثاغورث نخستین کسی بود که این عقاید را به یونان برد[2].
>
> این با عقیده به ادوار عالم پیوند داشت:
>
> اگر کسی به عقیدهٔ فیثاغوریان باور داشته باشد، با این رهاورد که اشیایی جزئی عیناً تکرار می‌شوند، پس من دوباره با تو سخن خواهم گفت در حالی که به همین گونه نشسته‌ای، این نشانه‌گیر را در دست داری و همهٔ چیزهای دیگر همچنان خواهند بود که اکنون هستند؛ و این فرض معقول است که زمان نیزهمان زمانی خواهد بود که اکنون هست[3].

این دیدگاه نخستین دربارهٔ چرخهٔ زایش سرانجام ـ چنانکه دراندیشهٔ امپدوکلس نیز چنین بود ـ با عقیده به نفس هبوط یافته از آسمان و نفسی که محکوم به سرگردانی در عالم است اتحاد می‌یابد تا بار دیگر نیک تطهیر شود و به موطن ملکوتی خویش بازگردد. جنبه‌های

۱- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۴، ص ۱۳۰.

۲- ر.ک:

Porphyry, *Vitae Pythagorae*, 19, in G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 223.

۳- ر.ک: Eudemus, in Kirk and Raven, 223.

اخلاقی در نظریهٔ امپدوکلس استوارتری می‌نماید. او از تعالی تدریجی نفوس در سیر زایشهای متوالی تارها شدن نهایی آنان از جهان سخن می‌گوید.

افلاطون دیدگاههای فیثاغوری - امپدوکلسی را دربارهٔ تناسخ مطرح می‌کند و پخته‌تر از آن به بحث در این زمینه می‌پردازد. با توجه به قبول وجود پیشین نفس از سوی افلاطون و با توجه به جهان‌شناسی پایدار او، نوعی اعتقاد به تناسخ در فلسفهٔ او اجتناب‌پذیر بود. وی در برخی از اسطوره‌های بی نظیرش بازگو می‌کند که چگونه تناسخ روی می‌دهد. این عقیده در جزئیات تفاوت داشت اما الگوی کلی آن بود که نفس به سبب گناهانی که مرتکب شده به جهان هبوط می‌کند و در جریان متوالی زایشها قرار می‌گیرد. نفس پس از مرگ مدتی به سبب رفتاری که در حیات دنیوی داشته مجازات می‌شود یا پاداش می‌بیند و پس از آن سرانجام به شکل حیوان یا انسان با منشی متناسب با خلق و خویها و خردورزیها یا نابخردیهایی که در زندگی پیشین داشته نوزایی می‌یابد. در برخی از محاورات چنین آمده که نفس می‌تواند به قدر کافی تطهیر شود یا آنقدر شیطانی و پلید است که به هیچ وجه اصلاح نمی‌شود و زیستن در حیات خاکی را برای همیشه رها می‌کند. به هر تقدیر، فلسفه وسیله‌ای مهم در عبور موفقیت آمیز از گذرگاه مرگ بود، خواه به سوی حیاتی آسوده در نوزایی آینده و خواه به سوی حیاتی سعادتمند در عالم کواکب.

با این حال مشکل می‌توان دریافت که افلاطون تا چه حد این مطالب را جدی گرفته است زیرا ردّیه‌ای که پس از وصف تناسخ در *فایدون* آمده نمونه‌ای از آن است:

البته شایسته فیلسوف نیست که ادعا کند که آنچه من در این‌باره گفتم عین حقیقت است. ولی چنین می‌نماید که سرنوشت روح ما، اگر چنانکه گفتیم مرگ ناپذیر باشد، چنین و یا مانند این خواهد بود. این داستان را برای آن گفتم تا بدانی که آدمی باید روح را از هوسهای تن رها سازد و آن را به جای اینکه با زیورهای بیگانه آرایش دهد، با خویشتن داری و عدالت و شجاعت و آزادگی و حقیقت خواهی که زینتهای راستین‌اند بیاراید و منتظر بنشیند تا دم آغاز سفر به جهان دیگر فرارسد[۱].

عقیده به تناسخ هیچ گاه در میان مسلمانان ریشه ندوانید، اما معروف بود که این نظریه در میان ملتهای دیگر رواج داشته. مثلاً شهرستانی خبر می‌دهد که:

هر ملتی گرایشی شدید به تناسخ دارد، اما با دیدگاهی مختص به خود در باب اینکه

۱- افلاطون، *فایدون*، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، ص ۵۵۷ (114d).

تناسخ چگونه صورت می‌پذیرد. معتقدان به تناسخ در هند ثابت قدم‌ترین کسانی هستندکه این عقیده را باور دارند[۱].

در ادامه متذکر می‌شود که اینان معتقد بودند که آسمانها سرانجام به مکان اصلی خود باز می‌گردند و هر چیزی از نو آغاز خواهد شد درست همانطور که در ابتدای دور پیش بوده است. شهرستانی بسیاری از این نوع معتقدات هندی را که در اسلام دیده می‌شود (نه منحصراً این عقیده را) متأثر از یکی از شاگردان فیثاغورث می‌داند که برای تدریس به هند رفته بود. بعضی از فرقه‌های خاص اسلامی به تناسخ عقیده داشتند، خصوصاً گروههای افراطی‌تر شیعه. این فرقه‌ها در تأیید عقاید خویش به احادیث و آیات گوناگونی از قرآن استناد می‌جستند، خصوصاً آیاتی که از مبدل شدن انسانها به حیوانات و یا از بازگشت آنان به صورتهای خویش سخن می‌گفت[۲]. شاید بتوان گفت مهمترین پیروان تناسخ در اسلام اخوان‌الصفا بودند[۳].

آگاهی از اینکه اعتقاد به تناسخ در میان حکمای قدیم رواج داشته برای فلاسفهٔ اسلام اهمیت بیشتری داشت. قطب‌الدین این موضوع را در مقدمهٔ خود بر بخش تناسخ شرح *حکمة‌الاشراق* مورد بررسی قرار می‌دهد. مسأله تناسخ ظاهراً به دلایل دینی و اخلاقی مورد علاقهٔ او بود؛ زیرا در تعریف آن می‌گوید: «تناسخ عبارت است از انتقال نفوس اشقیا به اجساد حیواناتی که در خلق و خوی و افعال با آنها مناسبت دارند[۴].» مباحث فلسفی‌تر او در باب وجود پیشین نفس را باید با این موضوع مقایسه کرد. در ادامه می‌گوید که گروه قلیلی از قدما ـ معروف به تناسخیه ـ به امتناع تجرد نفوس بعد از مفارقت از بدن عقیده دارند، زیرا به نظر آنان نفوس جسمانی هستند و دائماً در بدن حیوانات و اجسام انتقال پیدا می‌کنند؛ اما بیشتر آنها اتفاق دارند بر اینکه نفوس سعادتمندان کامل بعد از مفارقت از بدن به عالم عقل متصل و از بهجت و سعادتی غیر قابل تصور بهره‌مند می‌شود. ولی هم اینان در باب سرنوشت نفوس متوسطان و ناقصان اختلاف ورزیده‌اند. منکران تناسخ مثل ارسطو و پیروانش عقیده داشتند که حتی پس از اینکه نفس کاملاً از بدن رها شود در ظلمت جهل و اخلاق پست خود معذب باقی خواهد ماند.

۱- شهرستانی، *الملل و النحل*، تصحیح فتح‌الله بدران (قاهره: مطبعة‌الازهر، ۱۹۱۰)، ج۲، ص ۱۲۷۹.

۲- *دایرة‌المعارف اسلام*، ۱۹۳۶، باعنوان «تناسخ»، نوشتهٔ ب. کاره دووُ.

۳- دست کم بنابر عقیدهٔ قطب‌الدین، شرح *حکمة‌الاشراق*، ص ۷۸-۴۷۷.

۴- شرح، ص ۴۷۶؛ هروی، در *انواریه*، ص ۶۶-۱۴۸ بحث دیگری دربارهٔ تناسخ دارد.

گروه سوم حکما:

> قائلان به تناسخ، مثل هرمس، اغاثاذیمون، ابناذقلس، فیثاغورث، سقراط و افلاطون و غیر آنان از قبیل حکمای یونان، مصر، فارس، بابل، هندوچین بر آن رفته‌اند که نفوس آنها به طور تام تجرد پیدا نمی‌کند، بلکه به بدنی دیگر منتقل می‌شود و به تدبیر آن می‌پردازد. با این حال در جهت انتقال آنها با یکدیگر اختلاف ورزیدند[۱].

از نقطه‌نظری نوافلاطونی، باید گفت که عقیده به تناسخ اشقیا در بدنهای متناسب با خصوصیات اخلاقی آنان در بست امری موهوم نبود. هر کسی باور داشت که بدن نفسی متناسب با آن را می‌پذیرد. بنابراین ناموجه نبود که گفته شود نفس انسانی که جهات حیوانی‌اش را به بهای از دست دادن جهات انسانی خود رشد داده و در این راستا چنان اتصالی به بدن پیدا کرده که نتوانسته است کاملاً خود را از بند آن برهاند، باید به بدن حیوانی که طبیعتی متناسب با آن دارد متصل شود. البته توضیحات دیگری در این باب نیز ممکن بود داده شود.

حتی قطب‌الدین راجع به ارسطو، این شکاک بزرگ[۲]، می‌گوید:

> از ارسطو نقل شده که از رأی خود در ابطال تناسخ به رأی استادش افلاطون بازگشته است. اما در کتابهایش تناسخ را بنابر مصلحتی سیاسی رد می‌کند. نیز ممکن است پس از آنکه قبلاً به انکار تناسخ پرداخته بعد آن را پذیرفته باشد[۳].

خلاصه آنکه، کاملاً پیداست که به تناسخ بیشتر از دیدگاهی اسطوره‌ای و دینی نگریسته می‌شد تا فلسفی. یقیناً جزئیات گوناگونی که در اغلب موارد ذکر شد باید در زمرهٔ مسائل محتمل یا موجه به شمار آمده باشد و نه مسائل قطعی و مبرهن.

از نظر ابن‌سینا ابطال تناسخ نتیجهٔ منطقی عقایدش در باب مبدء زمانی داشتن نفس است[۴]. اگر هر بدن مستعدی مستلزم افاضهٔ نفس جدیدی باشد، تناسخ به این معنا خواهد بود که بعضی از ابدان برخوردار از دو نفس‌اند. البته این محال است، چراکه یکی از ین دو نفس فی‌الواقع تعلقی به آن بدن نخواهد داشت. بعلاوه، غیر ممکن است که تنها بدنهایی که نفس آمادهٔ تناسخ یافته‌ای برای آنها موجود نیست، نفس افاضه شدهٔ جدیدی را بپذیرند زیرا

۱- شرح، ص ۴۷۷.

۲- البته مراد از شکاک بودن ارسطو، شکاکیت مطلق نیست بلکه شک در این موضوع خاص است - مترجم.

۳- شرح، ص ۴۹۳.

۴- ابن سینا، *النفس*، ص ۲۰۷.

همهٔ‌بدنهای‌نوع واحد ماهیتی‌مساوی دارندو نمی‌توان گفت تمایزمیان‌آنها تنها به اتفاق است.

از سوی دیگر نگرش سهروردی کاملاً متفاوت است، چه او دلبستگی شدیدی به معتقدات حکمای قدیم داشت و مایل نبود با آنها مخالفت کند. از طرفی چون بر براهین متقن فلسفی در اثبات تناسخ دست نمی‌یافت، سعی داشت هر دو طرف را حفظ کند[۱]. توضیحات او، در قالب اصطلاحات اشراقی، با عباراتی از نظریه‌اش در باب مبدء زمانی داشتن نفس آغاز می‌شود؛ این نظریه اختلاف عمده‌ای با دیدگاه ابن سینا ندارد جز آنکه صدور نفس حیوانی و نباتی را انکار می‌کند. او سپس از شخصی به نام بوذاسف[۲]، نمایندهٔ حکمای مشرق، نام می‌برد که به تناسخ عقیده داشت. نظریهٔ بوذاسف، که سهروردی با احتیاط از آن حمایت می‌کند، این است که جسم [صیصیة] انسان باب‌الابواب ورود انوار به عالم است ـ یعنی تنها اجسام انسانی مستقیماً نفس افاضه شده را می‌پذیرد. نفوس ملکوتی ممکن است پس از مرگ مستقیماً به عالم انوار رجوع کنند، اما نفوس ناقص در اجساد حیواناتی که با آنها تناسب اخلاقی دارند تناسخ می‌یابند. بدین ترتیب، همهٔ حیوانات از نفس انسانی برخوردارند.

> و ما مِنْ دابّةٍ فی الارضِ و لاطائرٍ یَطیرُ بِجناحَیْه الاّ اُمَمٌ اَمْثالُکُم ما فَرّطنَا فی الکتابِ مِنْ شیءٍ ثُمَّ الی ربِّهم یُحشَرون[۳].
>
> (هیچ جنبده‌ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند مگر آنکه آنها گروههایی چون شما هستند ـ ما هیچ چیزی را در کتاب فروگذار نکرده‌ایم ـ و سپس همه به سوی پروردگارشان محشور خواهند گردید.

انوار (نفوس) از بدنهای انسانی به سوی حیوانات پست‌تر و پست‌تر تنزل می‌کنند تا اینکه در نهایت همهٔ خصوصیات شیطانی از بین می‌رود و می‌توان امیدوار بود که نفوس در عالم انوار به مرتبهٔ ملکوتیین که در نخستین توقف از آنها بریده بودند دوباره به آنها ملحق شوند. در اینجا با مهارتی خاص از اعتراضهای ابن‌سینا بر تناسخ طفره می‌رود بدون آنکه با لحنی تند نظام فلسفی او را مورد حمله قرار دهد. بدن انسان دو نفس ندارد، زیرا نفوس تناسخ یافته تنها می‌توانند از نردبان تکاملی نزول کنند. گرچه می‌توانند مستقیماً از یکی از افراد نوع پست‌تر به دیگری منتقل شوند، حیوانات انوار خود را بی‌واسطه از نور قاهر

۱- *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۳-۲۱۶؛ شرح، ص ۹۶-۴۷۸.

۲- می‌توان گفت که احتمالاً او بودا بوده است، گرچه هیچ کس در آن هنگام یقین نداشت که او چه کسی بود و یا چگونه باید نامش را تلفظ کرد.

۳- قرآن ۶:۳۸.

دریافت نمی‌کنند. این نفوس حتی ممکن است به سوی حیوانات بالاتر بازگردند تا در این صورت یکی دیگر از خصوصیات غیر ضروری آنها، همانطور که در نفس طماع و ستمگر چنین است، از میان برود.

سهروردی همچنین از دادن پاسخ به دو اعتراض دیگر مشابیین بر تناسخ اجتناب می‌ورزد. ابتدا، مشکل وفق دادن بین قلیلی از انسانها با کثیری از حیوانات، حشرات و غیره را می‌توان با توجه به شمار زیادی از مردگانی که در روزگاران گذشته از دنیا رفته‌اند، حل کرد. براستی اگر ما جهانی را که هرگز آغازی نداشته و نسل انسانی همواره در آن موجود بوده است بپذیریم، این موضوع کاملاً معقول خواهد بود، گرچه پیداست که در این صورت نفس ناچار خواهد بود زمان درازی را در خلوص خویشتن سپری کند. مشکل دیگر با غیر معقول بودن این موضوع که حیوانی درست در لحظهٔ مرگ انسان یا حیوانی دیگر پا به عرصهٔ وجود می‌نهد ارتباط پیدا می‌کند. سهروردی در این خصوص با بلندپروازی خاصی می‌گوید که احتمالاً امور عالم تابع قوانین آسمانی پنهان از ما هستند، به گونه‌ای که مرگ یک بدن حیات بدنی دیگر است، درست همانطور که از دست رفتن ثروت یک نفر به دست آوردن آن از سوی فردی دیگراست[1].

سهروردی تلویحاً به گروههای مختلفی از حکما و نظریاتشان در باب تناسخ اشاره می‌کند، اما این اطمینان را در ما به وجود می‌آورد که بیشتر آنان تناسخ را پذیرفته‌اند. در مورد اینکه او خود به تناسخ عقیده داشته یا خیر کمی تردید است. قطب‌الدین می‌گوید سهروردی به‌تناسخ اعتقاد داشت اما احتمالاً یقین‌برایش حاصل نشده بود[2]. سهروردی‌اظهار می‌دارد:

> چه آنکه تناسخ حق باشد یا باطل - زیرا براهین هر دو طرف در این باب ناتوان است - هرگاه از کالبدهای برزخیه خود بدرآیند آنان را ظلال و سایهٔ بود از سور معلقه بر حسب خویهای آنان[3].

ملاصدرا در *اسفار* قطب‌الدین را متهم می‌کند که به تناسخ عقیده دارد[4]. البته این سخن کاملاً صحیح نیست. او تناسخ را در عالم مادی ممکن اما اثبات نشده می‌دانست - دست کم به وجهی که سهروردی آن را تفسیر می‌کرد؛ نفوس انسانی در این عالم از نردبان تکامل

۱- شاید این موضوع بیشتر فلسفی باشد تا اقتصادی.

۲- شرح، ص ۴۷۸.

۳- *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۳۰؛ شرح، ص ۵۱۱.

۴- *اسفار*، شرکة دارالمعارف الاسلامیة، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۷۲.

نوعی تنزل می‌کنند[۱]. در درة‌التاج می‌گوید که قدیم بودن نفس و عالم بر تناسخ جسمانی دلالت دارد[۲]. اگر نفوس ناطقه وجودی پیشین داشته باشند چنانکه پیشتر ذکر شد[۳]، عدد آنها هم محدود خواهد بود. از آنجا که عدد ابدان جزئی در دورانهایی لایتناهی نامحدود است، نفوس ضرورتاً باید تناسخ یافته باشند.

اشکالی در این برهان وجود دارد که قطب‌الدین به ذکر آن نپرداخته و احتمالاً توجهی نیز به آن نداشته است. اگر افاضهٔ نفوس محدود باشد و برخی از نفوس برای همیشه از چرخهٔ زایش دوباره رهایی یابند، افاضهٔ نفوس ناطقه باید قبل از همه به اتمام رسیده باشد.

با توجه به برهانی که او اقامه می‌کند و رد دیدگاههای گوناگون توسط او می‌توان داوری کرد که قطب‌الدین به احتمال قریب به یقین به موارد زیر عقیده داشته است:

۱ـ قدیم بودن عالم با دلیل اثبات شده است؛
۲ـ نفس احتمالاً وجودی پیشین داشته است؛
۳ـ تناسخ در اجساد جسمانی ممکن یا محتمل است.

او به یقین چنین می‌اندیشید که وقوع تناسخ، چنانکه سهروردی به شرح آن پرداخته، امری بسیار محتمل است. شایان ذکر است که این نظریه منطقاً با وجود پیشین نفس انسانی در اجساد دیگر تضاد دارد، زیرا برای هر مفهوم انسانی نفس جدیدی را فرض می‌کند و برای گذر نفسی از کالبد حیوان یا انسانی به کالبد انسانی دیگر هیچ راهی را در نظر نمی‌گیرد. هر چند روشن نیست که به چند مشکل از این دست آگاهی داشته، پیداست که بر مشکل آفرینی این موضوع و غیر قطعی بودن هرگونه راه حلی که ممکن بود پیشنهاد کند خوب آگاه بوده است. «... اللّهمّ الا از جهتی ـ یا جهاتی کی الی الان ندانسته‌ایم آنرا[۴].»

سیر تاریخی عالم مثال

ظاهراً ابن‌سینا اولین حکیم مسلمان بود که در حل مسائل مربوط به توجیه نظریهٔ دینی پاداش و عقاب اخروی از اصطلاح خیال بهره جست[۵]. سهروردی علاوه بر عالم جسمانی،

۱- ر.ک: همین کتاب ص ۷-۱۴۶.
۲- درة‌التاج، بخش نخستین، ج ۴، ص ۱۲۹.
۳- ر.ک: همین کتاب ص ۱۳۰-۱۳۱.
۴- درة‌التاج، بخش نخستین، ج ۴، ص ۱۲۹.
۵- ر.ک: فضل‌الرحمان، «رؤیا، خیال، و عالم مثال» که صورتهای ابتدایی نظریهٔ سهروردی در باب عالم مثال را توضیح داده است.

نفس و عقل با طرح عالم چهارم دیگری که عبارت است از صور قائم به ذات گام مهمی بر می‌دارد[۱]. او از عالم مثال عمدتاً به منزلهٔ بنیادی مابعدالطبیعی در اعتبار عینی رؤیتهااستفاده می‌کند، بدون توجه به مستلزمات فلسفی آن. معروفترین نوشتهٔ ابن عربی در این زمینه آنقدر اسطوره‌ای است که تفسیر آن را دشوار می‌سازد[۲]. از سوی دیگر، به نظر می‌آید که قطب‌الدین تلاشی مصممانه در جهت حل مستلزمات فلسفی این مفهوم مبذول داشته است.

از نظر بیشتر حکمای اسلامی، وجود جزئی یا علم به آن احتیاج به ماده دارد. شیئی غیر مادی مثل عقل مجرد نمی‌تواند به عوارض مادی علم داشته باشد. مثلاً عقل بتنهایی نمی‌تواند راست را از چپ تشخیص دهد یا بدون کمک از ابزاری مادی به انسانی جزئی علم داشته باشد[۳]. همچنین، ماده برای موجودات جزئی در یک نوع ضروری است. این شالودهٔ برهان معروف مدرسی را تشکیل می‌دهد که هر فرشته‌ای از نوعی متفاوت است؛ فرشته صورتی است بدون ماده. با این حال، برخی از پدیده‌ها را نمی‌توان به گونه‌ای خرسند کننده در این چهار چوب تبیین کرد؛ مثل صوری که می‌توان در آیینه یا حافظه دید، و پاداش و عقاب نفس جزئی پس از مرگ. قطب‌الدین می‌گوید که این پدیده‌ها را می‌توان از راه عالم مثال توضیح داد.

او اساس وجودی روشنی برای این عالم ارائه نمی‌دهد. روشن نیست که این عالم در کجا واقع شده است. گاه چنین می‌نماید که در امتداد عالم خود ما قرار دارد، مانند وقتی که مظاهر آن را در معجزات و امثال آن می‌بینیم. گاهی از نفوس مردگان سخن می‌گوید که در یکی از افلاک سیارات تجلی یافته‌اند. وقتی در خصوص جهان اخروی سخن می‌گوید، چنین می‌نماید که عالم مثال جهان ما را احاطه کرده است، در حالی که زمین آن عرش ما را تشکیل می‌دهد.

عالم مثال را می‌توان به اتاقکی زیر شیروانی تشبیه کرد که مجموعه‌ای از پدیده‌های گوناگون آن را احاطه کرده است، پدیده‌هایی که استقرار در جایی دیگر مناسب آنان نیست،

۱- ترجمه‌هایی از بعضی عبارات مهم در این باب و شرحهایی بر آن، در اثر زیر از هانری کوربن دیده می‌شود:

Spirital Body and Celestial Earth, tr. Nancy Pearson, Bollingen Series no 91:2 (Princeton University Press, 1977).

۲- ابن عربی، فتوحات مکیه (بیروت: *دارالمصادر*، بدون تاریخ)، ج ۱، ص ۳۱-۱۲۶؛ قسمتی از آن را هانری کوربن ترجمه کرده است: *Spiritual Body*, قطب‌الدین عبارتی نامأنوس‌تر را نقل می‌کند. ر. ک: ص ۱۸۱-۱۸۲ همین کتاب.

۳- ابن‌سینا، *علم النفس*، صص ۴۵-۴۱.

- از قبیل: انطباع صور در آیینه‌ها، رؤیاها و رؤیتها، معجزات پیامبران و کرامات؛ آنچه در عمق تصورات شخصی است؛ و شهرها و سرزمینهای وسیع همراه با ساکنان آنها که مستقل از ما زندگی می‌کنند.

مهمترین منبع ما در آگاهی از دیدگاههای قطب‌الدین در باب عالم مثال رسالهٔ کوتاهی است که در پاسخ به سؤالهای عالمی گمنام نوشته شده است با عنوان: *رسالة فی تحقیق عالم المثال و اجوبة اسئلة بعض الفضلاء*[1]. به منظور درک جایگاه این رساله در میان آثار دیگرش چند موضوع را باید در نظر داشت. نخست آنکه این رساله به مسائل مورد بحث در شرح *حکمة الاشراق* می‌پردازد نه درة *التاج*. این دو اثر عمدهٔ فلسفی او در روش و مسائل مورد بحث اختلاف زیادی با یگدیگر دارند هر چند در برخی از موضوعها با یکدیگر وجوه مشترکی دارند. درة*التاج* کتاب درسی متداولی بود که در باب مسائل معروف و کاملاً تثبیت شدهٔ فلسفی، ظاهری بحث می‌کرد. اما شرح *حکمة الاشراق* از سوی دیگر به مسائل باطنی مابعدالطبیعی می‌پردازد. در آغاز *رساله* بیان می‌دارد که مسائل مورد بحث او از جمله مسائلی هستند که خوب معلوم نشده‌اند[2]. از آنجا که این اثر رویهم رفته تفصیلی از مباحث موجود در شرح *حکمةالاشراق* است، پیداست که با بررسی و تحلیلهایی که از عالم مثال در *حکمة الاشراق* و شرح آن به عمل می‌آید بی‌ارتباط نیست.

شرح *حکمة الاشراق*، بر خلاف این رساله، کتابی اسلامی نیست بدین معنا که اصطلاحات و معتقدات اسلامی را مسلم نمی‌گیرد. قطب‌الدین در مقدمه کتاب خود تقریباً چنین نظری را ابراز می‌دارد، با خطاب به حامی خود که این اثر طی روزگاران حاکمیتهای دینی دیگر همچنان محفوظ باقی خواهند ماند[3]. کلمهٔ الله در سخنان ستایشگرانهٔ او به کار نمی‌رود، بلکه وی به جای آن کلمهٔ مطلق و نورالانوار را می‌آورد و محمدﷺ تنها گاهی بر سبیل اتفاق ذکر می‌شود[4]. از سوی دیگر، *رساله*، اثری کاملاً اسلامی است. اصطلاحات و مثالهای اسلامی در سراسر آن به چشم می‌خورد و گاه نیز اصطلاحات آزاد که نقل قولهای دقیق دیگری از شرح *حکمةالاشراق* است جایگزین آنها می‌شود. رساله به لحاظ معنا نیز اسلامی است و کوشش می‌شود از مفهوم عالم مثال، که در شرح بسط یافته، برای رفع تناقضهای میان دیدگاههای مشهور فلسفی و بعضی از اعتقادات اسلامی در خصوص آخرت

۱- ر.ک: به پیوست متن، ترجمه و بحثی در باب مسائل مربوط به این نوشته.

۲- ر.ک: همین کتاب ص ۱۷۹، ۱۷۵.

۳- شرح *حکمة الاشراق*، ص ۹.

۴- همانجا ص، ۲-۳.

استفاده شود.

قطب‌الدین علوم را به علوم حِکمی و دینی تقسیم می‌کند؛ خواه نسبتش به همهٔ زمانها یکی باشد [مثل علم حساب و علم اخلاق] و خواه نسبتش به همهٔ زمانها یک نباشد [مثل علم فقه][1]. در اینجا تداخل صورت گرفته است، زیرا علم اصول دین بـه مسـائلی مـربوط می‌شود که دلیل عقلی آن را تأیید می‌کند، خواه وحی هم آن را تأیید کند یا خیر[2]. احتمالاً اختلاف میان آنها از اینجاست که موضوعات مورد بحث در علم اصول دین را وحی تعیین می‌کند، اما فلسفه بدون توجه به ارتباط آنـها بـا دیـن بـه بـحث پیرامـون ایـن مـوضوعات می‌پردازد، و علم فروع دین در مسائلی بحث می‌کند که از طریق وحـی مـی‌تواننـد اثـبات شوند. بدین ترتیب، قطب‌الدین در شرح ـ اثری که مشخصاً در نظر دارد فراسوی هر جامعهٔ دینی خاصی گام بر دارد ـ از به کارگیری اصطلاحاتی نظیر الله که ارتباط ویژه‌ای با اسـلام دارند پرهیز می‌کند. او به طور کلی در بخشهای فلسفی *درةالتاج* نیز هـمین شـیوه را پیش می‌گیرد[3]. بنابر این، شاید بهتر باشد که بگوییم *رساله* را باید جزئی از علم اصول دیـن بـه شمار آورد تا فلسفه به معنای واقعی کلمه، زیرا انگیزه‌اش توجیه بعضی از اعتقادات مذهبی بوده و از براهین عقلی و معمول نیز در آن استفاده شده است.

از آنجا که *رساله* به نقل از شرح می‌پردازد ـ در عبارات نزدیک به اواخر کتاب، به گونه‌ای که بدان اشاره شده است ـ و حتی قطعه‌هایی از *حکمةالاشراق* را نیز در کنار آن می‌آورد، باید چندی بعد نوشته شده باشد ـ یعنی در دو دههٔ اخیر زندگی مولّف. بدین ترتیب، این اثر در واقع همزمان با شرح و *درةالتاج* بوده است.

رساله در پاسخ به عالمی با هویتی نامعلوم، که ظاهراً هم زمینه‌های فلسفی و هم عرفانی داشته نوشته شده است؛ این عالم سؤالهایی را در این مسائل مطرح کرده و نوشته بود. نامهٔ او به طور کامل در ایـن رسـاله مـختصر آمـده است[4]. او مـی‌گوید کـه سـؤالهـایش بـر اثـر شبهه‌هایی بوده که در جریان پژوهشهایش برای او بوجود آمده است. آنچه را او مطرح کرده است از جمله مهمترین مسائل در باب پرسش از سعادت به شمار می‌آیند.

۱- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۱، ص ۷۱.　　۲- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۱، ص ۸۵.

۳- مثلاً *درةالتاج*، بخش نخستین، ج ۵، ص ۱۱۴. او در اینجا از واجب‌الوجود با عنوان الإلٰهُ تعالی یاد می‌کند که اصطلاحی غیر اسلامی است و با آگاهی آن را به کار برده است.

۴- ر. ک: همین کتاب ص ۱۷۵-۱۷۹.

مفروضات فلسفی در ورای این سؤالها

از سؤالهای این عالم و توضیحاتی که پیرامون آنها می‌دهد چنین برداشت می‌شود که او به مفروضات دقیقاً فلسفی زیر رسیده است:

۱ـ نفس جوهری قائم به ذات است.
۲ـ نفس به هنگام مرگ از بدن مفارقت می‌کند، اما نفس جزئی نامیر است.
۳ـ ادراک جزئی مستلزم ابزاری مادی است.
۴ـ تنها نفوس ناطقه نفوسی جوهری دارند.

البته این موضوعات در فلسفهٔ اسلامی معمول بوده و طرح آنها به این شکل به دوران ابن‌سینا بازمی‌گردد. تمامی این موارد بجز مورد آخر در کتاب *درة‌التاج* بیان شده است.
از طرف دیگر، اسلام اظهارات صریحی در بارهٔ آنچه پس از مرگ برای انسان روی می‌دهد دارد که باید آنها را به منزلهٔ اموری مسلّم قبول کرد.

سؤالات

این عالم ابتدا می‌پرسد که چگونه جوهر روحانی می‌تواند احوال برزخ[۱] و تجسم اعمال را که بنابر اعتقادات اسلامی پس از مرگ روی می‌دهد، تصور، یعنی تجربه کند. در جهان ما، ماده شرط قبلی تصور جزئیات است. از آنجا که این تصور نمی‌تواند در این نوع جوهر روحانی یا در بدن خاکی ـ که در حال حاضر مرده است ـ وجود داشته باشد، باید از طریق ارتباط روح با بدنی دیگر تحقق پذیرد، اما به هیچ وجه معلوم نیست که وقوع چنین چیزی چگونه ممکن است. به هر حال، او در جای‌دیگرمی‌پرسد چرا تخیل و تصور باید در جوهر روحانی صورت پذیرد؟ در این عالم تخیل و تصور تنها با طلب جسم مادی ممکن می‌شود، اما هیچ دلیلی بر تحقق آنها پس از مرگ وجود ندارد. وانگهی، چرا روح انسانی باید جوهر باشد؟ چرا نباید عرضی باشد که از ترکیب حقیقی عناصر چهارگانه ناشی شود؟ روح حیوانی بدین معنا عموماً مادی دانسته می‌شد. از طرف دیگر، چنین تصور می‌رفت که حیوانات به گونه‌ای ابتدایی واجد کلیات هستند، آنها می‌توانند با استفاده از تجربهٔ خود اشیا را تعمیم دهند. از آنجا که علم به کلیات یکی از دلایل اصلی بر وجود نفس جوهری انسانی به شمار می‌آمد، روح حیوانات چگونه ممکن بود نابود شود؟ خلاصه، نظر به اینکه

۱- برزخ را که به معنای عالم بین آخرت و دنیاست نباید با برزخ به معنای جسم از نظر سهروردی خلط کرد. برزخ به این معنا در قرآن اشاره شده است: (قرآن ۲۳: ۱۰۰).

حیوانات به حسب مراتب کمال با یکدیگر تفاوت دارند، چگونه ممکن است با لطف الهی سازگار باشد که از رسیدن به کمال محروم بمانند.

پاسخ قطب‌الدین

بخش دوم و سوم *رساله* بحثی است در باب عالم مثال و پاسخهای مفصل به پرسشهای عالم مذکور. پاسخ با شرح ویژگیهای طبیعی عالم مثال آغاز می‌شود[1]. چهار عالَم را برای ما وصف می‌کند. عالم عقول مجرده در عالیترین مرتبه قرار دارد. پس از آن عالم نفوس است، اعم از نفوس فلکی و نفوس ابدان انسانی در این جهان. عالم اجسام در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد. عالم مثال در میان عالم اجسام و عالم نفوس واقع می‌شود که مجردتر از یکی و غیر مجردتر از دیگری است.

عالم مثال مشتمل بر صور خیالیه‌ای است که غیر صور موجود در اجسام مادی است. این عالم به لحاظ ساختار و عددِ محدود انواع آن با جهان ما هماهنگی دارد اما ممکن است عدد افراد در هر نوع نامتناهی باشد. این به سبب آن است که انواع مختلف از تأثیر و تأثر صوادر الهی ناشی می‌شوند. از آنجا که بین نور الانوار و عوالم مادی و مثالی مراتب نامحدودی وجود ندارد، عدد چنین ترکیبهایی و در نتیجه عدد انواع مختلف اشیا، هر چند بسیار زیاد ولی محدود است[2]. بعلاوه، چون عالم مبدء زمانی نداشته و افراد در عالم مثال بدن مادی ندارند، ممکن است عددی نامتناهی از افراد همراه با یکدیگر در درون هر یک از این اعداد متناهی از انواع موجود باشد.

از آنجا که صور در این عالم معلق‌اند ـ غیر مادی هستند و نه متعلق به ابدان مادی ـ پیداست که این عالم محل معجزات، و عده‌های اخروی وسرچشمهٔ افعال خارق‌العادهٔ ساحران و صاحبان کرامات است.

عقل و نقل به وجود این عالم گواهی می‌دهند. قرآن و حدیث از آن یاد کرده‌اند. اولیا نیز در باب آن سخن گفته‌اند. قطب‌الدین عبارت بلندی را از *فتوحات مکیه* نقل می‌کند که ابن عربی در آن تناقضهای صوری را که درآیینه‌ها دیده می‌شود بیان می‌کند. و سپس توضیح می‌دهد که برزخ میان این عالم و عالم دیگر که این صور قائم به آنند نیز محل رؤیتها، و تجربه‌های مردگان است. حکمای باستان نیز از عالمی مکانی غیر از این عالم سخن گفته‌اند

۱- ر.ک: همین کتاب ص ۱۷۹-۱۸۱.　　۲- ر.ک: همین کتاب ص ۱۸۰.

که صورتهای ظلمانی و نورانی متخیله در آن معلق‌اند. اما آنها را نباید با مثل افلاطونی خلط کرد، چه آنها نورانی و در عالم عقول دانسته می‌شوند.

دلیل عقلی بر وجود عالم مثال مبتنی بر تعریف سهروردی از ابصار است به حضور شیء مستنیر در مقابل چشم سلیم. این موضوع ـ همراه با انکار مادی بودن صور موجود در آیینه، رؤیتها قوهٔ خیال و رؤیاها ـ مبتنی است بر ردّ این احتمال که صور شیء کبیر در شیئی صغیر جای گیرند؛ هر چند مسلم است که شبکیه، متخیله و آیینه محل و نیز شرط ظهور آنان است. وقتی چیزی را ادراک می‌کنیم مدرَک باید واقعاً برای ما حاضر باشد نه اینکه به توسط طرحی در مغز بر ذهن ما نموده شود. صور موجود در آیینه هر چند مشروط به وجود آیینه هستند نمی‌توان گفت که در درون آیینه جای دارند. بدین ترتیب، این صور باید در جایی دیگر که همان عالم مثال است وجودی واقعی داشته باشند[1]. همین استدلال در خصوص رؤیا، ابصار، صور خیالی، و بعضی از انواع کرامات مثل تصویر جسم فلکی، موهومات، ارواح و غیره نیز صادق است. اینها باید در عالم مثال وجودی مستقل داشته و در تجرد از ماده واسطهٔ میان عالم حس و عقل باشند. با اینکه غیر مادی هستند اشباحی قائم به ذات و جواهری بسیط‌اند، حتی اعراض موجود در میان آنها مثل طعمها و رایحه‌ها[2].

خلاصه اینکه، هر چند عالم مثال مکانی است در جایی قرار ندارد. نه فاصله‌ای معین آن را از عالم ما جدا کرده و نه در جهتی خاص نسبت به ما قرار دارد (گرچه قطب‌الدین به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی محیط بر سراسر عالم ماست[3]).

بخش آخری که قطب‌الدین در آن به توصیف عالم مثال می‌پردازد به حیات اخروی مربوط می‌شود که رویهم رفته در آنجا به وقوع می‌پیوندد[4]. معروف بود که فارابی، اولین حکیم مسلمانی که به مطالعهٔ نسبت میان معتقدات اسلامی و فلسفهٔ کلاسیک پرداخت، نتوانست موضوع بقای نفس جزئی پس از مرگ را استحکام بخشد و اساس مابعدالطبیعی قابل ملاحظه‌ای برای کامرواییهای بهشتی و عذابهای دوزخی که به صراحت‌تمام در قرآن وصف شده‌اند بنیان نهد. شبهات همچنان باقی بود، به رغم آنکه ابن‌سینا سعی می‌کرد اعتقاد مذهبی را با این استدلال توجیه کند که هر چند تخیل و ادراک جزئی در این جهان به

۱- *حکمةالاشراق*، ص ۹۹-۱۰۳؛ شرح، ص ۷۴-۲۶۷؛ *حکمةالاشراق*، ص ۱۶-۲۱۱؛ شرح، ص ۷۶-۴۷۰.

۲- ر.ک: همین کتاب ص ۱۸۴-۱۸۵.

۳- ر.ک: همین کتاب ص ۱۸۷-۱۸۹، ۱۸۵-۱۸۶.

۴- ر.ک: همین کتاب ص ۱۸۸.

واسطهٔ بدن مادی امکان پذیر شده است، نفس مجرد به اندازه‌ای از بدن مادی در حیات خاکی تأثیر می‌پذیرد که پس از مرگ جزئیت خود را حفظ می‌کند و از خیالپردازیهایی چنان لذتبخش یا دردآور می‌رنجد که با وضع معنوی او تناسب دارند. ظاهراً این دلالیل چندان یقین‌آور نبوده است، زیرا حکمای بعدی فرض قلمروی از صور قائم به ذات را به جای آن ضروری دیدند.

هر چند کسانی که هم به لحاظ عقل عملی و هم عقل نظری اندکی از مراتب کمال را پیموده‌اند مستقیماً وارد قلمرو انوار ـ عالم عقل ـ خواهند شد، نفوسی که تکامل کمتری پیدا کرده‌اند باید در عالم مثال تزکیه شوند. قطب‌الدین عقیده داشت که به کمال نرسیدن نفوس متوسطه در آخرت با لطف الهی منافات دارد. در حقیقت نفوسی که از نظر فلسفهٔ عملی یا نظری و یا هر دو در حدی متوسط قرار دارند با گذر از مراتب مختلف عالم مثال مرحله به مرحله عروج می‌کنند و در یکی از افلاک سماوی تجلّی می‌یابند؛ شب معراج پیامبر خود گواهی است بر این امر. در نهایت، این نفوس نیز وارد عالم انوار خواهند شد. قطب‌الدین در شرح توضیح می‌دهد که در این عالم، خیر، بسیار بیشتر از شر است[1].

نفوسی که در پایین‌ترین مرتبه قرار دارند و هم به لحاظ عقل عملی و هم عقل نظری ناقص‌اند، مطابق با طبیعت خاص خود از عذاب رنج می‌برند[2]. (نه فی نفسه نقص عقل است که آنها را ملامت می‌کند و نه حضور آن در مراتب بالاتر است که آنها را نجات می‌دهد، بلکه سلوکی است که از خرد ناشی می‌شود.) در اینجا قطب‌الدین احتمال تناسخ را رد نمی‌کند هر چند می‌گوید که استدلال به هر دو طرف نقیض مسلم نیست. بدین ترتیب، ممکن است نفوس اشقیا به هنگام مرگ به بدن حیواناتی که با آنها مناسبت دارند منتقل شوند و همچنان از بدن حیوانی به بدن حیوانی دیگر سیر کنند. تا گناهان آنان پاک شود. در هر حال، نفوس بدکاران سرانجام به بدنهای شبحی حیوانات در عالم مثال منتقل می‌شود. وقتی صفات رذیلهٔ آنان در آن عالم با گذر از بدنهای حیواناتی که به ترتیب پست‌تر از یکدیگرند و با گناهان آنان همخوانی دارند، از میان برود، مآلاً می‌توانند به عالم نور محض بالا روند. آیات قرآنی، احادیث نبوی و گفته‌های برخی از حکمای قدیم تناسخ آنان به بدنهای حیوانی را تأیید می‌کند.

۱- *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۳۵؛ شرح ص ۲۳-۵۱۹.

۲- ر. ک: همین کتاب ص ۱۸۹-۱۹۲.

وقتی وجود و طبیعت عالم مثال به اثبات رسید، پاسخ به پرسشهای عالم مذکور آشکار می‌شود[۱]. قطب‌الدین به اختصار در این زمینه بحث می‌کند و کمی بیش از اشاراتی که به بحثهای اولیه‌اش دارد بدان می‌پردازد و خطاهای منطق را نیز گوشزد می‌کند. این رساله در حالی که قطب‌الدین در عبارتی کوتاه به عجز و قصور خود اعتراف می‌کند پایان می‌یابد.

پیداست که قطب‌الدین در نظر داشت با کمی تردید به این تأملات نگریسته شود، خصوصاً در مسائل جزئی. با اینکه احتمالاً فکر می‌کند وجود عالم مثال به اثبات رسیده است، هیچ ادعایی ندارد که همه جزئیات را خوب می‌داند. این جزئیات ترکیبی از تفسیر مجازی قرآن، مکاشفه‌های عرفا و عقل عملی را شامل می‌شد.

مسألهٔ تناسخ و وجود پیشین نفس از فلسفه کلاسیک افلاطونی به ارث رسیده بود. سهروردی این مسائل را مطرح کرد، در حالی که گرایشهایی به آنها نیز داشت؛ چه او می‌دانست که این مسائل عموماً مورد قبول حکمای شرق و باستان، که ادعای پیروی از آنان را داشت، قرار دارد. قطب‌الدین بیش از استاد خود به این عقاید دلبستگی نشان می‌داد، اما گویا آخرین نفر در تاریخ اسلام بوده که چنین نظراتی را ابراز داشته است.

نظریهٔ عالم مثال که قطب‌الدین در تأیید دیدگاههایش در باب تناسخ از آن بهره می‌جوید، در نهایت وضعی دیگر به خود می‌گیرد. در حالی که جهانشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اشراقی بصیرت عرفانی را تکیه‌گاهی برای معتقدات فلسفی خاص خود می‌داند، عالم مثال برای معتدل کردن تخیل عرفانی توجیهی فلسفی به عمل می‌آورد. این عالم هم بنیادی عقلانی برای واقعیت مکاشفات عرفا ارائه می‌دهد و هم این مکاشفات را از قید و بند تعقل می‌رهاند.

البته، حکمای بعدی به شرح و بسط نظریهٔ عالم مثال پرداختند. داوود قیصری ضمن شرح بر دیدگاههای ابن عربی، شالودهٔ عالم مثال را تخیل نفس کلی می‌داند که تخیلات فردی ما می‌تواند در آن سهیم باشد[۲] ـ چیزی شبیه به نظریهٔ تعقل ابن‌سینا. لاهیجی در شرح بر شبستری می‌گوید که این عالم مشتمل است بر اعیان ثابتهٔ موجودات و نفوس دیگر مردگان[۳]. شیخ احمد احسائی، مؤسس مکتب شیخیه، آرای مابعدالطبیعی دقیقی در بارهٔ

۱- ر.ک: همین کتاب ص ۱۹۲-۱۹۸.

۲- داوود قیصری، شرح *فصوص‌الحکم* (بمبئی، ۱۲۹۹/۱۸۸۱)، ص ۳۰ به بعد و نیز (بمبئی، ۱۸۸۲/۱۳۰۰)، ص ۲۵ به بعد، ترجمهٔ کوربن در *Spiritual Body* ص ۴۷-۱۴۴.

۳- گوهر *مراد* (تهران، ۱۸۹۵/۱۳۱۳)، ص ۸۹-۲۸۷، ترجمه کوربن در *Spiritual Body* ص ۷۵-۱۷۱.

عالم مثال مطرح می‌کند که در آن جسم انسانی همزمان در چهار مرتبهٔ عالم مادی و خیالی موجود است[۱]. او که حوادث زندگی اخروی و معاد را به طور منظم تا عالم مثال تنزل می‌دهد، راه را برای معاد رمزی بابیها فراهم می‌آورد[۲]. به هر تقدیر ما هیچ حکیم مسلمانی را که از عقاید قطب‌الدین در باب تناسخ پیروی کرده باشد نمی‌شناسیم.

۱- مؤلف به مباینت آشکار مبانی مذاهب بهایی و بابی با مبانی آسمانی دین حنیف اسلام توجه نداشته و به اشتباه رفته است. به علت همین سوء فهم در صدد برآمده است این معجولات را خاسته از اندیشه‌ها و مبانی فلسفی بداند، حال آنکه این گونه مذاهب اگر بنیادی فلسفی می‌داشتند به وادی پریشانی و بیهودگی نمی‌افتادند.

۲- شیخ احمد احسایی به معاد جسمانی عقیده دارد. به نظر او جسمی که هنگام بعث و نشور از قبر بر می‌خیزد و حیات اخروی می‌یابد همین کالبد ظاهری مرکب از عناصر طبیعی است. او می‌گوید آدمی دو جسد و دو جسم دارد. جسد اول کالبد ظاهری ماست که از عناصر زمانی تشکیل یافته و از عوارض حیات دنیوی است. پیداست که این جسد در بر دارندهٔ حقیقت انسانی نیست، بلکه در واقع به منزلهٔ جامه‌ای است که بر تن داریم. جسد دیگر او جسد هور قلیایی است که ویژگیهای فناپذیر جسد اول را ندارد و در قیامت برانگیخته می‌شود. این جسد مرکب از عناصر مثالی و لطیف زمین هور قلیاست که عناصری برتر از عناصر دنیا هستند. جسد دوم پیش از مرگ در باطن جسد اول نهفته است و پس از زوال آن در خاک، خلوص یافته در قبر بر جا می‌ماند، اما به سبب لطافتش قابل رؤیت نیست. مرگ آدمی مفارقت با جسم اول صورت می‌گیرد که حاصل روح در عالم برزخ است. آنچه در همهٔ نشآت هویت شخص را ثابت می‌دارد، جسم اصلی و حقیقی اوست (جسم دوم) که جز در فاصلهٔ دو نفخهٔ صور از روح جدا نیست. این جسم که می‌توان آن را جسم مثالی فوق فلکی نامید، مرکب است از هیولا و مثال و حامل طبیعت مجرد و نفس و عقل و انسان حقیقی هموست ... قول به جسد هورقلیایی که در تفکر احسایی تبیین کنندهٔ معاد جسمانی است، در نظام اعتقادی شیخیه مبنای تبیین مسألهٔ معراج پیامبر(ص) و غیبت امام زمان(ص) نیز قرار گرفته است. برای اطلاع بیشتر، نگاه کنید به *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ششم، زیر نام: احسایی - مترجم.

بخش پنجم

خاتمه

ما این اثر را بر بنیاد این فرض استوار ساختیم که سهروردی بیشترین تأثیر را بر قطب‌الدین گذاشته است. مشهورترین اثر فلسفی او، روی هم رفته، شرح *حکمة‌الاشراق* بود. تأثیر سهروردی بر *درة‌التاج* نیز آشکار است. بعلاوه، در حالی که فلسفهٔ ابن سینا به مدت هشتصد سال در غرب خوانده می‌شد، سهروردی در خارج از قلمرو اسلام تا سی سال پیش تقریباً ناشناخته مانده بود و هنوز هم از فلسفه‌اش در حد وسیعی سوء تعبیر می‌شود. با توجه به وضعیت ادبی موجود پی‌بردن به تأثیر عناصر اشراقی در اندیشهٔ قطب‌الدین مطلوب‌تر از جستجوی ادامهٔ آرای ابن‌سینا در افکار اوست.

با این حال، قبل از اینکه جایگاه قطب‌الدین را در قلب فلسفهٔ اسلامی بخوبی درک کنیم، مسائل دیگری نیز باقی می‌ماند که باید بررسی شوند. در میان آثار سهروردی بعضی به سبک مشاء نوشته شده که مهمترین آن کتاب *المشارع و المطارحات*[1] است. ما همّ خود را عمدتاً صرف تفسیر آرای سهروردی در پرتو کتاب *حکمة‌الاشراق* کرده‌ایم؛ کتابی که قطب‌الدین مستقیماً با آن سر و کار داشت. با این حال از نظر آقای حسین ضیایی این اثر و آثار مشایی سهروردی نوعی وحدت فلسفی را تشکیل می‌دهند و *حکمة‌الاشراق* را نمی‌توان جدا از آثار دیگر او مورد بررسی قرار داد. به نظر ما این سخن درست و بجاست. بر اساس بررسیهای پراکنده‌ای که در کتاب *المشارع و المطارحات* داشتم، تصور می‌کنم ارتباط *درة‌التاج* با اندیشه‌های سهروردی در پرتو آن آشکارتر می‌نماید.

موضوع دیگری که شایستهٔ بحث و بررسی بیشتر است پیوند قطب‌الدین با احیای فلسفهٔ ابن سینا در سدهٔ هفتم است؛ خصوصاً شرحهایی که بر کتاب *اشارات و تنبیهات* نوشته شده است. فخرالدین رازی متکلم ضد مشایی و خواجه نصیر الدین طوسی استاد قطب‌الدین،

۱- کتاب *المشارع و المطارحات* در مجموعه *مصنفات شیخ اشراق* از ص ۱۹۴ تا ۵۰۶ به چاپ رسیده است.

هر یک، شرحهایی بر آن نوشته‌اند. چند نسخهٔ خطی در کتابخانه‌های ترکیه ظاهراً شرحهایی است که قطب‌الدین بر آن نوشته است. این شرحها از او باشند یا نباشند (و اگر از او باشند، تصور می‌کنم آثار دورهٔ جوانی اوست)، اطمینان داریم که قطب‌الدین یکی از شاگردان خود، به نام قطب‌الدین تحتانی را به تألیف کتابی برای ارزیابی استدلالهای رازی و طوسی تشویق کرده است[۱]. بنده شخصاً این شرحها را نخوانده‌ام، اما دست کم یکی از عبارتهایش را که طوسی در آن به خرده‌گیریهای سهروردی بر ابن سینا پاسخ می‌دهد دیده‌ام[۲]. این متن شایان توجه و بررسی است.

متن دیگری نیز در باب برخی از مجادلات وجود دارد. مثلاً مجموعه گفتارهایی به قلم دو نفر از استادان اصلی قطب‌الدین، طوسی و کاتبی، نوشته شده که در باب مسأله اثبات وجودی به نام واجب‌الوجود با یکدیگر بحث و جدل می‌کنند[۳]. موضوع تصور و تصدیق در منطق نیز مسألهٔ رایج دیگری بود. این گفتارها براستی با بحث‌انگیزترین مباحث آن زمان پیوند داشته است.

شمار بسیار اندکی از آثار مهم فلسفی معاصران قطب‌الدین مورد مطالعه قرار گرفته است. مثلاً بنده تحقیق مفیدی از فلسفهٔ خواجه‌نصیر در جایی ندیده‌ام[۴]. دبیران کاتبی، استاد قطب‌الدین، کتابی درسی در مسائل فلسفی نوشت با عنوان *حکمة‌العین*[۵]. این اثر، همواره با اثر یکی از دوستان او در منطق، چندین قرن از کتابهای متداول درسی به شمار می‌آمد، اما تا آنجا که من می‌دانم بررسی جدیدی از آن به عمل نیامده است.

احتمالاً وسوسه‌انگیزترین زمینه برای بحث و تحقیق موضوع ارتباط قطب‌الدین با ابن عربی و شاگردان صدرالدین قونوی است. دانشجویان امروز ابن عربی را اساساً از طریق کتاب *فصوص الحکم* او می‌شناسند. آیا ابن عربی هرگز با مسائل فلسفی ابن سینا سروکار

۱- ر.ک: همین کتاب ص ۳۹. *محاکمات* تحتانی در سال ۱۲۹۰ در استانبول به چاپ رسید و کتابی است کمیاب. ر.ک: پیوست ۷ شماره ۲.

۲- ر.ک: همین کتاب ص ۱۳۸.

۳- با عنوان *مطارحات فلسفیه* منتشر شده است. گفتاری از قطب‌الدین دربارهٔ همین مسأله نیز در آن دیده می‌شود. ر.ک: پیوست ۳، شماره ۷.

۴ـ کتابی مفید و ارزشمند تألیف آقای مدرس رضوی پیرامون شرح حال خواجه‌نصیرالدین طوسی با عنوان: *احوال و آثار خواجه‌نصیرالدین طوسی* به چاپ رسیده که از منابع مؤلف در نوشتن این کتاب بود و در صفحه ۲۹ به آن اشاره کرده است ـ مترجم.

۵- بروکلمن، GI، ص ۴۶۶، SI، ص ۸۴۷، که مدخلهای ذکر شده بر این اثر ـ نسخه‌های خطی، شرحها، حواشی و غیره ـ تقریباً سه صفحه را در بر می‌گیرد.

داشته است یا خیر چیزی نمی‌دانیم، اما می‌دانیم که شاگرداش قونوی با آنها آشنا بوده است. مکاتبه‌ای چاپ نشده میان قونوی و خواجه‌نصیر وجود دارد. شاید وقتی پژوهشهای چیتیک در خصوص قونوی به اتمام رسد، جایگاه قطب‌الدین در همهٔ این زمینه‌ها آشکارتر شود[1].

پاره‌ای از مسائل دیگر که به بررسی آنها نپرداختم به موضوع اصیل بودن شرح *حکمةالاشراق* مربوط می‌شود. می‌دانیم که بعضی از عبارتهای این کتاب نقل قول کلمه به کلمه از شرح شهرزوری است که قبل از آن نوشته شده بود. احتمالاً بعضی از نقطه‌نظرهایی را که ما به قطب‌الدین نسبت داده‌ایم در اصل از شهرزوری بوده است. بدون تردید مقایسهٔ شرح قطب‌الدین با شهرزوری ماهیت آرای خاص قطب‌الدین را آشکارتر می‌سازد[2].

طی مدت پژوهش در این اثر هر چند بیشتر به مطالعه در آن می‌پرداختم، برایم آشکارتر می‌شد که ارزیابی یک فیلسوف بتنهایی چقدر دشوار و به جد گرفتن روش خاص او در فلسفه‌اش و همچنین زبان او در آثار ش به طور کلی، چقدر ضروری است. من به این نتیجه رسیدم که به طور کلی برای دریافت آثار قطب‌الدین باید مفاهیم اساسی *حکمةالاشراق* سهروردی را درک کرد. به هر حال، بیشتر پژوهشهای جدید را تقریباً مرتبط با صِرف جنبهٔ عرفانی دیدم. به منظور تحقق اهداف خویش دریافتم که باید از همان ابتدا ساختار منطقی و عقلی این اثر را در پرتو معیارهای کلی روش علمی، مطابق با زبان منطق اسلامی، تعقیب کنم. در حالی که این شیوه را به انجام می‌رساندم برایم کشف شد که این اثر ساختاری منطقی و روشن دارد، و دیگر اینکه وقتی سهروردی می‌گوید کتابش مبتنی است بر شهود عرفانی موضوعی بسیار دقیق و معقول در ذهن داشته است، و بالاخره اصول *حکمةالاشراق* ارتباطی ویژه و روشن با اصول دیگر اسلامی دارد. این نوع برداشت مؤید تفسیری است که حکمای بعدی مسلمان از اندیشه‌های سهروردی به عمل آورده‌اند، در برابر دیدگاههای هانری کوربن و مکتبش.

بدین ترتیب، پی بردم که در کل می‌توان ادعاهای قطب‌الدین را مبنی بر اینکه در شرح

۱- ر.ک: پیوست ۴.

۲- معضل قابل بررسی دیگر در خصوص ارتباط کتاب *المثل العقلیة الافلاطونیة* با این اثر است که عبدالرحمن بدوی آن را تصحیح کرده است (قاهره، دارالکتاب المصریه، ۱۹۴۷). مؤلف آن ناشناخته است. برخی از عبارتهای این اثر، که احتمالاً چند دهه پس از مرگ قطب‌الدین نوشته شده، عین عبارتهای شرح و رساله کوتاه در باب عالم مثال است.

خود تنها معانی گفته‌های سهروردی را روشن می‌کند، بدون آنکه آنها را مطابق با نقطه‌نظرهای خود تغییر دهد، پذیرفت[1]. وقتی قطب‌الدین واقعاً می‌گوید که او دیدگاههای خویش را بیان می‌دارد باید با دیدی جدی به آن نگریست.

بعلاوه، این گونه برداشت از سهروردی نیز خود نشان می‌دهد که *درةالتاج* در جهت‌گیریهای اصلی کتابی است اشراقی، و این امر بار دیگر عقیدهٔ حکمای بعدی مسلمان را مبنی بر اینکه ویژگی اصلی *حکمةالاشراق* اسطوره شناسی نیست بلکه مذهب اصالت ماهیت است، تأیید می‌کند. شارحان بعدی مذهب اصالت وجود، با فرض مرتبه‌ای عمیق‌تر از آن یعنی «واقعیت داشتن وجود» که سهروردی به آن نرسیده بوده نظریات او را نادیده گرفتند.

در حالی که تقریباً به درستی تفسیرهای خود از مسائل مابعدالطبیعی فلسفهٔ اشراق به گونه‌ای که در *حکمةالاشراق* سهروردی و *درةالتاج* قطب‌الدین بیان شده است اطمینان دارم، نمی‌توانم به تفسیرهای خود از آرای قطب‌الدین در باب زندگی پس از مرگ و تناسخ چندان مطمئن باشم. شاید تناقضهای منطقی راکه من به او نست می‌دهم به سبب نارساییهای تفکر قرون وسطایی در برخورد با امور نامتناهی باشد. با این حال، یقیناً هنگامی که قطب‌الدین به این مسأله می‌پردازد، بخصوص در *درةالتاج*، همهٔ نیّات خود را آشکار نمی‌کند. اگر، از باب مثال، قطب‌الدین واقعاً به تناسخ عقیده داشت - چنانکه ملاصدرا می‌پندارد - آرزوی فاش ساختن این حقیقت را در سر نمی‌پروراند. بنابراین، هر چند یقین دارم که مسائل و قضایای فلسفی را در هر مورد درست تشخیص داده‌ام، بعید نیست که استنباط صحیحی از آنها نکرده باشم. شاید تحلیلهای روشن‌تر و منابع دیگر موضوع را آشکارتر سازند.

ارزش این فلسفه

پیداست که سهروردی در سنت فلسفهٔ اسلامی چهره‌ای برجسته به شمار می‌آید و با بزرگانی چون فارابی، ابن سینا، ابن رشد، ملاصدرا و قلیلی از حکمای دیگر قابل مقایسه است. قطب‌الدین فیلسوفی است که در مرتبه‌ای پس از آنان قرار دارد. او از سهروردی الهام می‌گیرد و جایگاهش نسبت به او همچون جایگاه فرفوریوس نسبت به فلوطین، ولف نسبت به لایب نیتز و فویرباخ نسبت به هگل است. در زمینهٔ مطالعهٔ فلسفهٔ اسلامی، آنچه مرا به

۱- شرح *حکمةالاشراق*، ص ۷.

نوشتن این کتاب برانگیخت عمدتاً کوشش برای جدا کردن دیدگاههای اساسی فلسفه سهروردی بود. اگر این اثر اصول خاص *حکمةالاشراق* را یافته و زمینه را برای تشخیص آنها در هر جای دیگر نیز برای ما فراهم آورده باشد به اهداف خود رسیده است.

پاسخ به این سؤال اساسی‌تر که امروز این فلسفه دارای چه اعتبار و ارزشی است دشوارتر خواهد بود. باقی ماندن این میراث فلسفی تا عصر حاضر، در حقیقت پیوندی دست‌کم تاریخی یا نوعی ارتباط سیاسی خاص به آن می‌بخشد.

مهمترین نارسایی این گونه آثار به لحاظ فلسفی آن است که بر بنیاد دانشی نسخ شده استوارند. دگرگونیهایی که در علم نجوم، علوم طبیعی و زیستی پدید آمده اساس جهانشناسی و طبیعیات قطب‌الدین و معاصران او را فرو ریخته است. بی تردید، قطب‌الدین در مقام دانشمندی که با مسائل عملی نیز سروکار داشت، بر غیر یقینی و غیر قطعی بودن دانش خود خوب آگاه بود. در واقع تمامی جهانشناسی او تنها به صورت تفسیرهایی محتمل شکل گرفت[1].

از سوی دیگر انتقادات قطب‌الدین و سهروردی از نظریات طبیعیون دربارهٔ ادراک و علم، حتی بر دیدگاههای جدید در باب عقل مصنوعی و پژوهش در مغز بیشتر وارد است تا بر نظریات قرون وسطایی احساس و علم. پرسشهای اساسی در باب منشأ عالم و ماهیت ادراک بدون پاسخ مانده است. حقیقت آن است که فیلسوفان قرون وسطایی بسیار بیش از مکتبهای جدید فلسفی به بحث در باب مسائل سنتی فلسفی می‌پرداخته‌اند.

هر چند، شاید بتوان گفت مهمترین دلیل در مطالعهٔ آثار اندیشمندانی که مدتها پیش رخت از جهان بربسته‌اند بیشتر امری انسانی است و امید نمی‌رود بتوان از این رهگذر مشکل فلسفی حل ناشده‌ای را حل کرد، بساکه بتوانیم با مشاهدهٔ کوششهای آنان در رسیدن به مراتب علم و خرد، هر قدر در این راه ناموفق نموده باشند، انگیزه و امیدی در طلب خیر و کمال در زندگی خود به دست آوریم.

۱- *درةالتاج*، بخش نخستین، ج۵، ص ۴۳، ۸۵؛ نیز، ر.ک: ص ۱۵-۱۴-۱۱۳ همین کتاب.

بخش ششم پیوستها

پیوست ۱ زندگی قطب‌الدین: منابع

منابع قدیمی

دو منبع معتبر در زمینهٔ ترجمهٔ احوال قطب‌الدین شیرازی وجود دارد. ابتدا زندگینامه‌ای است از خود او که در مقدمهٔ شرحش بر *قانون*[1] ابوعلی سینا نوشته است. این، تنها شرح از پیشینهٔ خانوادگی، دوران کودکی و تحصیلات اولیهٔ اوست و در اصل فقط به پژوهشها و تحصیلات پزشکی او مربوط می‌شود که تا سال ۶۸۲، هنگامی که قطب‌الدین چهل و هفت ساله بوده بیشتر ادامه نیافته است. بعضی از شرح حال نویسان قدیم از این منبع استفاده کرده‌اند[2]. منبع دوم متعلق به ابن فوطی، کتابدار رصدخانهٔ مراغه است که بیش از نیم قرن با قطب‌الدین آشنایی داشت. او شرح حال قطب‌الدین را در کتاب *مجمع الآداب فی معجم الألقاب*، که فرهنگی است عظیم در زمینهٔ شرح حال معاصرانش، به رشتهٔ تحریر درآورد. در حال حاضر از این اثر فقط نسخهٔ مختصر مربوط به خود ابن فوطی باقی مانده است. بخشهایی از نسخهٔ اصلی در اثر ابن رافع سلامی محفوظ مانده است. احتمالاً این بخشها از طریق ذهبی، که به نظر می‌رسد نسخهٔ اصلی را می‌شناخته به دست وی رسیده است. مطالب اصلی دیگر توسط ابوالفداء، اسنوی، ابن وردی، سلامی، سبکی و ابن حجر در تراجم احوال گنجانده شده‌اند. ظاهراً نوشته‌های ابن حجر مبتنی بر آخرین اثر منتشر نشده‌ای است از ذهبی[3].

اطلاعات قابل توجه بسیاری از منبعی ناموثق در شرح حالی که کازرونی نوشته است پیدا شده که خوانساری، مورخ قرن چهاردهم، آن را ضبط کرده‌است. آقای مشکوة الدینی تأکید می‌کند که اطلاعات کازرونی به هیچ وجه قابل اعتماد نیست و نکته به نکتهٔ آن را رد می‌کند[4].

۱- ر.ک: همین کتاب ص ۲۴، یادداشت ۱.
۲- مثل ابن حجر، سلامی وسیوطی.
۳- این منابع و منابع ذکر شدهٔ زیر در قسمت اول کتابنامه دیده می‌شود.
۴- *درةالتاج*، مقدمه، از حرف «ص» تا «غ».

منابع عمدهٔ دیگر عبارتند از: فراغنامه‌های نسخه‌های خطی، تقدیم کتابها و مراجع ضمنی در منابعی که در اصل با قطب‌الدین سروکار ندارند. همهٔ آثاری راکه در بالا ذکر شد باید به منابع کلی تاریخی مربوط به آن دوران هماهنگ ساخت[1]

زندگینامه‌های جدید

در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی، مطالب مختصری دربارهٔ زندگی و آثار قطب‌الدین منتشر شد؛ قابل توجه‌ترین آنها مقالهٔ ویدمان (E. Wiedemann) در ویرایش اول *دایرةالمعارف اسلام* بود (که در ویرایش دوم دوباره عیناً به چاپ رسید)؛ و دیگری بخش مربوط به قطب‌الدین در جلد دوم *مقدمه بر تاریخ علم* سارتون.

مقدمه‌ای که آقای سید محمد مشکوة در تصحیح *درةالتاج* دربارهٔ شرح حال قطب‌الدین نوشته بر همهٔ این آثار برتری دارد. اثر آقای مشکوة، اساسی برای کلیهٔ پژوهشهای بعدی در خصوص زندگی قطب‌الدین است. پس از آن چند مقاله در بارهٔ قطب‌الدین در ایران منتشر شده که مهمترین آنها مقالهٔ آقای مینوی بود. او تعدادی از دست نوشته‌هایی از آثار قطب‌الدین را مورد بررسی قرار داد و به نقل آنها پرداخت اعم از مقدمه‌ها و دیگر آثار.

در اواسط دههٔ ۱۳۵۰، آقای محمد تقی میر، استاد جرّاح دانشگاه شیراز که تحقیقاتی در زمینهٔ علم پزشکی در ایران به عمل می‌آورد، همه پژوهشهای گذشته دربارهٔ زندگی قطب‌الدین را جمع‌آوری کرد و مطالب مهم دیگری را نیز بدانها افزود. او اثر خود را به صورت کتابی مفید اما غیر انتقادی با عنوان: *شرح حال و آثار قطب‌الدین ... شیرازی* منتشر ساخت.

۱– دو منبع دیگر نیز وجود داشت که ما به هنگام نوشتن این اثر از آنها غفلت کردیم. یکی شرح حالی که احتمالاً در نسخهٔ منتشر نشده‌ای از *تاریخ اسلام* ذهبی دیده شده و دیگری اجازه‌ای به قلم قطب‌الدین که در پیوست ۳، شماره ۵۴، شرح آن آمده است.

پیوست ۲ شاگردان قطب‌الدین

افراد زیر را از جمله شاگردان قطب‌الدین دانسته‌اند:

۱ـ تاج‌الدین علی بن عبدالله اردبیلی شافعی تبریزی (حدود سال ۶۷۰ تا ۶۷۴) که بخشی از *جامع‌الاصول* ابن اثیر را نزد او خواند[۱].
۲ـ قطب‌الدین محمد بن محمد رازی بویهی، معروف به قطب‌الدین تحتانی (ف ۷۶۶). او همچنین یکی از شاگردان علامهٔ حلی و استاد شمس‌الدین شهید اول بود. او شرحهایی بر آثار فلسفی نوشت، کتاب *محاکمات* را تألیف کرد و در آن به تحلیل و بررسی شرحهای رازی و خواجه‌نصیر طوسی بر کتاب اشارات ابن‌سینا پرداخت. او این کار را به پیشنهاد قطب‌الدین انجام داد[۲].
۳ـ نظام‌الدین اعرج نیشابوری. او آثاری در زمینهٔ علم نحو، قرآن و نجوم از خود به جای گذاشته است. قطب‌الدین در سال ۷۰۴ حواشی او را که بر کتاب تحریر مجسطی خواجه‌نصیر نوشته بود اصلاح کرد[۳].
۴ـ کمال‌الدین ابوالحسن بن علی فارسی (۶۶۵-۷۱۸). او معروفترین شاگرد قطب‌الدین بود و به پیشنهاد او کتاب *تنقیح المناظر* را، که تنقیحی است از علم *مناظر* ابن هیثم، تألیف کرد. قطب‌الدین در یکی از آثار نجومی اخیرش از او به نیکی یاد کرده است[۴].
۵ـ شیخ زین‌الدین طاهر بن مظفّر بغنوی شیرازی. مؤلف آثاری در زمینهٔ مسائل عرفانی و دینی. وی از دیگر کسانی است که *جامع‌الاصول* را نزد او خواند[۵].

۱- *درةالتاج*، مقدمه، حرف «ف»؛ سبکی، ج ۶: ۱۴۶؛ سیوطی، ۴۰-۳۳۹؛ ابن حجر؛ بروکلمن، SI: 53546.

۲- *درةالتاج*، مقدمه، حرف «ف» «ق»؛ سبکی، ج ۶: ۳۱؛ سیوطی، ص ۳۸۹؛ ابن‌حجر، ج ۴: ۳۳۹؛ خوانساری، زیر نام «قطب‌الدین»؛ بروکلمن G2: 271 ;S2: 293-94؛ محسن امین، *اعیان الشیعة* (بیروت: دارالتّعارف، ۱۹۸۶)، ج ۹، ص ۴۱۳. محاکمات در سال ۱۲۹۰ در استانبول به چاپ رسید.

۳- *درةالتاج*، مقدمه، حرف «ق»؛ خوانساری، ص ۲۲۵؛ مجلس، ج ۱، ص ۸۷-۸۸؛ بروکلمن S1: 930, 39, b, 931, 40, b; S2: 273; G2: 200.

۴- بروکلمن، S2: 265؛ مینوی، ص ۱۹۷؛ ر.ک:

Dictionary of Scientific Biography. S. V. "Kamal al - Din."

۵- محمد تقی میر، ص ۵۷؛ رحمةالله مهراز، *بزرگان شیراز*، سلسلهٔ انتشارات (تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸)، ص ۲۱۵.

۶ـ نجم‌الدین عبدالرحیم بن شحّام موصلی. در ماه ربیع‌الثانی ۷۰۸، قطب‌الدین بـه او اجازه‌ای کلی داد که کتابهایش را تدریس کند[۱].
۷ـ شرف‌الدین خوارزمی، که نسخه‌ای از شرح «*حکمةالاشراق*[۲]» را استنساخ کرد. (نـام این شخص در فهرست رجالی که بر ایضاحات رشیدی تعلیق و تقریظ نوشته‌اند مذکور است)[۳].
۸ـ تاج‌الدین محمود شریف کرمانی. تصویری از اجازه‌ای برای تدریس یکی از کتابهای قطب‌الدین به تاریخ ۶۹۶، در قونیه نگهداری می‌شود[۴].
۹ـ ابوعبدالله محمودبن عمر نجاتی نیشابوری. قطب‌الدین او را تشویق کرد که شرح بر *الکتاب الیمینی فی تاریخ یمین الدولة* را تکمیل کند. ایـن کـتاب تـاریخی است از خوارزمیان، تألیف ابونصر عُتبی (ف۴۲۷[۵]).
۱۰ـ شمس‌الدین اصفهانی. وقتی قطب‌الدین در حال احتضار بود حدود پنجاه ورق از یادداشتهای *اصول الامام* فخر الاسلام علی بن محمد حنفی (ف ۴۸۲) را از زیر متکای خود بر داشت و به این مرد داد، سپس از او خواست سعی کند که شرحی بر این کتاب بنویسد. شمس‌الدین یک چند بر آن پرداخت اما سرانجام دست از آن شست[۶].
۱۱ـ مهذب‌الدین شیرازی. از شاگردان قطب‌الدین در سیواس است[۷].
۱۲ـ مولانا سعید مولتانی[۸].
۱۳ـ ابوبکر محمدبن محمد تبریزی، قطب‌الدین در سال ۱-۷۰۱/۲-۱۳۰۱، اجازه‌ای برای او نوشت[۹].

در یکی از نسخه‌های قدیم *مفتاح المفتاح* قطب‌الدین که به قلم هـمام‌الدیـن تـبریزی[۱۰] نوشته شده مجموعه‌ای است از اشعاری که در وصـف قـطب‌الدیـن سـروده شـده است. مهمترین مؤلفان دربارهٔ قطب‌الدین ـکه احتمالاً بیشتر شاگردان و دوستان او هستند ـ عبارتند از:

۱- مینوی، ص ۱۹۹-۲۰۰. ر.ک: پیوست ۳، شمارهٔ ۵۴.
۲- قونیه، یوسف‌آغا شمارهٔ ۶۶۲۴.
۳- مینوی ۹۲-۱۹۱.
۴- مینوی، ۱۹۲.
۵- حاجی خلیفه، ج۶، ص ۱۵-۵۱۴؛ بروکلمن، G1: 314, S1: 548, S2: 257
۶- حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۳۷-۳۳۶.
۷- ر.ک: همین کتاب ص ۳۵.
۸- مینوی، ص ۱۷۹.
۹- این متن در کتاب *تاریخ فرهنگ ایران*، نوشتهٔ عیسی صـدیق (چـاپ چـهارم، دانشگـاه تـهران، بـدون تاریخ) منتشر شده است.
۱۰- موزهٔ بریتانیا، شمارهٔ ۵۰-۷۴۴۹. به منظور اطلاع از جزئیات این نسخه و استنساخی کـه از بـعضی اشعار شده است، نگاه کنید به کتاب محمد تقی میر، ص ۵۸-۶۷. دربارهٔ همام، نگاه کنید بـه *دایـرةالمـعارف اسلام*، ویرایش دوم، زیر نام «همام‌الدین بن علاء تبریزی» نوشتهٔ جی. ام. مردیث اُونز.

همام الدین
قاضی مجدالدین اسماعیل بن یحیی عمری شیرازی (۶۷۰-۷۵۶) که صوفی مسلک و مدتهای مدیدی قاضی‌القضاة فارس بود.
نجم‌الدین ترک
هندوشاه بن سنجر بن عبدالله صاحبی
صدرالدین علی بن مصلح سمنانی
کمال‌الدین فارسی
ابن فوطی
مولانا شمس‌الدین شیرازی، دایی قاضی مجدالدین
قاضی نجم‌الدین شیرازی

پیوست ۳ آثار قطب‌الدین

بیش از پنجاه اثر در منابع مختلف به قطب‌الدین نسبت داده شده است؛ اعم از رساله‌های معروف مشتمل بر صدها یا هزاران صفحه و قطعه‌هایی مشتمل بر یک یا دو صفحه. برخی از آنها نوشته‌هایی است که به غلط منسوب به اویند با عناوین پراکنده و حدسی.

آثار فلسفی

۱ـ درة *التاج لغرّة الدّباج*، به زبان فارسی. این کتاب دایرةالمعارف فلسفی بزرگی است (در حدود ۲۵۰۰ صفحه). بعدها معروف شد به *انموذج العلوم*، انبان و همیان ملاقطب. با این دو عنوان اخیر درة*التاج* به منزله کتابی معروف و جامع وارد فارسی رایج شد.

ترتیب کتاب از این قرار است:

فاتحه: علم
جملهٔ اول: منطق
جملهٔ دوم: فلسفهٔ اولی
جملهٔ سوم: طبیعیات
جملهٔ چهارم: ریاضیات
جملهٔ پنجم: علم الهی
خاتمه: در اصول دین، فروع آن، حکمت عملی، و سلوک.

در مقدمه آمده است که مقصود از تألیف این کتاب آن است که اثری به زبان فارسی برای استفادهٔ همگان فراهم شود. بعضی از فصلها ترجمهٔ آثار قدیم در زمینه‌های خاص هر یک است. هندسه و هیئت ترجمه‌های خلاصه شدهٔ فلسفهٔ اقلیدس و بطلمیوس است. اصول دین، ترجمه‌ای است از کتاب *اربعین* فخر رازی. فلسفهٔ عملی، شامل ترجمه‌ای از *فصول مدنی* فارابی می‌شود.

فصلهایی که در اصل از قطب‌الدین است، معروف بود که از طرح جنبه‌های اسرار آمیزتر فلسفهٔ عرفانی اجتناب ورزیده‌است. (همین کتاب ص ۸۴). منابع عمدهٔ دیگر او شامل آثار زیر می‌شد: *شفای* ابن سینا، *المشارع و المطارحات*، *حکمةالاشراق* سهروردی و *شجرةالهیهٔ* شهرزوری در بخشهای فلسفی؛ نوشته‌های فارابی، ابن سینا و عبدالمؤمن ارموی در موسیقی؛ *تذهیب الاخلاق* ابن سینا در حکمت عملی؛ و سعید الدین فرغانی در *مناهج العباد الی المعاد* در سیر و سلوک. ترتیب کلی این کتاب بیشتر مبتنی است بر کتاب *اقسام العلوم العقلیّه* ابن سینا.

دباج امیری از خاندان اسحاقیان در یکی از حکومتهای محلی مستقل در اطراف شهرهای فومن و سفیدرود گیلان بود. او در سال ۷۰۶ به دست مغولان سرنگون شد.

(عباس اقبال آشتیانی ادعا می‌کند که دباج در واقع شاهزاده خانمی بوده است. از متن مقدمهٔ قطب‌الدین چنین نظری مستفاد نمی‌شود). قطب‌الدین احتمالاً در سال ۷۰۴ به گیلان رفته بود (اگر تاریخی که در سطور زیر برای این اثر ذکر شده درست باشد.) وقتی که در زمان وزارت رشیدالدین نظر دربار از او برگشت، پس از رشیدالدین‌به‌مقام وزارت رسید. (ر.ک: همین کتاب ص ۳۴ به بعد) قطب‌الدین در مقدمهٔ خود صریحاً به سخاوتمندی دباج وزیر اشاره کرده است.

نوشته‌ای که در فراغنامهٔ قدیمی‌ترین نسخهٔ خطی شناخته شده آمده، حکایت از آن دارد که این کتاب در ۱۲ رجب سال ۷۰۵ به اتمام رسیده بود. این تاریخ با آنچه دربارهٔ زندگی قطب‌الدین در این دوران می‌دانیم مناسبت تام دارد. دو نسخهٔ موجود دیگر برای شاهزادگانی گمنام در سال ۷۰۵ و ۷۰۶ تهیه شده است. بدین ترتیب، کار تألیف *درةالتاج* احتمالاً در اواخر دهه‌های ۹۶۰ یا اوایل دهه‌های ۷۰۰ شروع شده است، یعنی بلافاصله پس از اتمام *شرح حکمةالاشراق*. از قراین موجود در خود کتاب چنین بر می‌آید که خاتمهٔ آن، که در زمینهٔ دین و فلسفهٔ عملی است، آخرین کتابی بوده است که قطب‌الدین به پیشنهاد یکی از حامیان خود نوشته و جزئی از طرح اصلی کار او نبوده است.

این کتاب مورد توجه علمای بعد از او قرار گرفت، اگر چه حجم زیاد و فارسی بودن آن مانع استفاده وسیع از این اثر به منزلهٔ یک متن فلسفی شده و شاید به همین سبب بود که شرحهایی اندک بر آن نوشته شد. ملاصدرا چند بار در کتاب *اسفار* خود از آن یاد می‌کند. چنین می‌نماید که بخشهای مفصل آن در مباحث ریاضی توجه خاصی را به خود جلب کرده

بود، به گونه‌ای که این بخشها گاه به طور مجزا استنساخ می‌شد. فصلهای مربوط به مبحث دین در نوع خود مطالبی بدیع بود و در نسخه‌های خطی جداگانه نیز دیده می‌شوند.

بخشی از کتاب *درة‌التاج* بین سالهای ۱۳۱۷ تا ۱۳۲۴ در دو جلد در تهران به چاپ رسید. بخش اول، به تصحیح آقای محمد مشکوة، مشتمل است بر کتابهای فلسفی؛ یعنی *فاتحه* در علم، و *جمله‌های* ۱، ۲، ۳ و ۵. بخش دوم، تصحیح سید حسن مشکان طبسی، حاوی مباحث ریاضی است به استثنای خلاصه‌ای نسبتاً مفصل از اصول اقلیدس. بخشهای چاپ شده حدود ۴۵ درصد کل کتاب را در بر می‌گیرد، هندسه ۱۵ درصد و خاتمه در دین ۴۰ درصد.

به نظر می‌رسد که تصحیح کتاب درست انجام شده و از روی چند نسخهٔ خطی صورت گرفته است. یکی از قدیم‌ترین آنها نسخهٔ مجلس است با شمارهٔ ۴۷۲۰ که مأخذ ما در بخشهای چاپ نشدهٔ این اثر همان نسخه بود.

آقای مشکوة می‌گوید حاشیه‌ای بر درّةالتّاج را محمدرضا بن عبدالمطلب تبریزی (ف ۱۱۰۸) نوشته است.

درةالتاج لغرة الدّباج، ۸ جلد در دو مجلد، بخش اول تصحیح سید محمد مشکوة؛ بخش دوم، تصحیح حسن مشکان طبسی. تهران: مجلس، ۲۴-۱۳۱۷.

۲ـ*شرح حکمة‌الاشراق*، به زبان عربی.

شرحی است لفظ به لفظ بر کتاب معروف فلسفی شهاب‌الدین سهروردی (ر.ک: همین کتاب ص ۲-۴۱، ۳۶) که در رجب ۶۹۴ به اتمام رسیده است. دو عنوان دیگری که در برخی از کتابنامه‌ها آمده با این ضبط: شرف *الاشراق* و شرح *کتاب الاسرار*، غلط نوشته‌شده است. قطب‌الدین در مقدمه می‌گوید که چون تا کنون بر *حکمة‌الاشراق* با وجود اهمیتی که دارد شرح مناسبی نوشته نشده او اقدام به نوشتن این شرح کرده است. (او از دیْنی که به شهرزوری داشته نام نبرده است.) قطب‌الدین این کتاب را به جمال‌الدین علی بن محمد دستجردانی، وزیر اعظم وقت که چند ماه بعد اعدام شد، تقدیم کرد.

این کتاب همراه با حواشی معروف ملاصدرا در سال ۱۳۱۴ هـ.ق چاپ شد (چاپ سنگی). حاجی خلیفه از حواشی دیگری به زبان فارسی یاد می‌کند که مولانا عبدالکریم در حدود سال ۹۰۰ بر آن نوشته است. همچنین آقای حسین ضیائی شرحی را به زبان فارسی از محمد شریف هروی با عنوان *انواریه* منتشر کرده است.

شرح *حکمة‌الاشراق*. تصحیح اسدا... هراتی، تهران، ۱۵-۱۳۱۳، ۵۶۵ صفحه.

۳ـ *حواشی علی حکمة‌العین*، (حاشیه‌هایی است بر *حکمة‌العین* قزوینی)، به زبان عربی.

حاشیه‌ای‌است که بر کتاب درسی معروف استاد خود در فلسفه، نجم‌الدین دبیران کاتبی قزوینی (ف ۶۷۵)، نوشته است. این اولین حاشیه بر این کتاب بود که ضمیمهٔ شرح بخارایی شد. و در حد وسیعی مورد استفاده قرار گرفت. تا جایی که ما می‌دانیم این کتاب تا به امروز به همین شکل باقی مانده است.

میرک‌بخارائی، شمس‌الدین‌محمدبن‌مبارک‌شاه، شرح *حکمة‌العین*، دوجلد،کازان ۱۹۰۴.

۴ـ شرح *اشارات*، عربی. در هیچ یک از کتابنامه‌های قدیم ذکر نشده است.

۵ـ *حواشی علی الاشارات*، عربی. این کتاب نیز در کتابنامه‌های قدیم ناشناخته است. ممکن است همان کتاب قبلی باشد.

۶ـ *رسالة فی تحقیق عالم المثال واجوبة اسئلة بعض الفضلاء*

نگاه کنید به پیوست ۵. رسالهٔ مختصری است مبتنی بر شرح *حکمة‌الاشراق*. بدین ترتیب پس از سال ۶۹۴ نوشته شده است. رساله‌ای است البته معتبر.

۷ـ *رسالة فی اثبات الواجب*، عربی

منازعه مکتوب و معروفی در این موضوع بین دو استاد قطب‌الدین، طوسی و قزوینی وجود داشت. بروکلمن می‌گوید که ابراهیم بن محمد عربشاه اسفرایینی حاشیه‌هایی بر آن نوشته است. تنها نسخهٔ خطی شناخته شده ده برگ دارد.

۸ـ *عشق نامه*، فارسی

در زمینهٔ عرفان است، همراه با مقدمه، و سه فصل و یک خاتمه در بیست برگ. تقریباً چیزی است قابل مقایسه با *رسالة‌فی العشق* ابن سینا در فلسفه.

۹ـ *رسالة فی التصور و التصدیق*، عربی. احتمالاً اثری است از قطب‌الدین رازی که به اشتباه منسوب به اوست.

۱۰ـ (*گفتاری در فلسفه*)، عربی.

۱۱ـ شرح *النّجاة*، عربی.

۱۲ـ شرح بر *روضات النّاظر* طوسی، فارسی. شرحی بر اثری در باب حقیقت و واقعیت.

۱۳ـ (*کتابی در اخلاق*)، فارسی

مجتبی مینوی آن را به قطب‌الدین تسبت داده و ظاهراً برای عزالدین طیبی «شاه شیراز»

نوشته شده است. نسخه‌ای خطی از آن پیدا نشد.

آثار نجومی

۱۴ـ *نهایةالادراک فی درایةالافلاک*، عربی.

اولین و بزرگترین اثر نجومی قطب‌الدین است. این کتاب در شب پانزده شعبان ۶۸۰ در سیواس (با فرض اینکه «شیراز» اشتباه است) تکمیل و به شمس‌الدین جوینی تقدیم شد. جوینی (مقتول به سال ۱۲۸۴/۶۸۳) وزیر اعظم و حامی معروف اهل علم بود. (آقای مشکوة و محمدتقی میر، احتمالاً با قبول اینکه این کتاب در شیراز نوشته شده، می‌گویند که به بهاءالدین جوینی، حاکم خونخوار اصفهان که در آن تاریخ رخت از جهان برسته بود، تقدیم شده است.) این کتاب تا حدی به پیشنهاد یکی از دوستانش به نام اشرف‌الدین محمدبن عمر بدخشانی نوشته شد. احتمال می‌رود که بیشتر آثار دیگر نجومی قطب‌الدین مبتنی بر این اثر باشد. قطب‌الدین در کتاب *التحفةالشّاهیة* که کمی بعد تألیف کرده و مختصرتر است (هر چند هنوز هم مفصل است) متذکر می‌شود که وی قصد نداشته آرای علمای دیگر را ذکر کند؛ علاقه‌مندان می‌توانند این آراء را در *نهایةالادراک* بیابند. این اثر مبتنی بر کتاب خواجهٔ‌طوسی، خصوصاً تذکرة او بود، اما تذکرة کتابی دقیق‌تر است و ویژگیهای خاص خودش را دارد. گذشته از نجوم، اطلاعاتی در زمینهٔ علم جغرافیا، آثار علوی، علم جراثقال و علم مناظر نیز در آن دیده می‌شود. در پایان کتاب قطب‌الدین پاره‌ای از منابع خود را ذکر می‌کند. شرح مفصلی از مندرجات آن در فهرست برلین با شمارهٔ ۵۶۸۲ آمده است.

این کتاب در سده‌های میانه معروف بود و نامش در بیش از سی نسخهٔ خطی، از جمله در چند نسخهٔ مکتوب در زمان خود مؤلف، دیده می‌شود. این کتاب هیچ گاه تصحیح یا چاپ نشده است، مگر به صورت نقل قولهایی کوتاه.

حاجی خلیفه می‌گوید شخصی به نام سنان پاشا حاشیه‌هایی بر آن نوشته است.

۱۵ـ *التحفةالشاهیة فی الهیئة*، عربی. همانند اثر پیش است، اما فقط نظریات خود مؤلّف را ذکر کرده و مطالبی دیگری نیز دارد. قطب‌الدین آن را در جمادی‌الاول سال ۶۸۴ تکمیل کرد، یعنی هنگامی که در سیواس و ملطیه به امور قضاوت اشتغال داشت. او این اثر را به وزیر، امیرشاه محمدبن تاج‌الدین معتزبن طاهر، شاهزادهٔ سلجوقی که ظاهراً پیشنهاد تألیف آن را داده بود، تقدیم کرد. ترتیب کلی آن نظیر *نهایةالادراک* است.

چند نسخهٔ قدیم و معتبر از آن وجود دارد. علاءالدین علی قوشچی (ف ۸۷۹) شرحی لفظ به لفظ و ناقص و نیز *تعلیقاتی* ناقص بر آن نوشته است. او منجّمی اهل سمرقند بود که سرانجام در ایاصوفیا به مقام استادی رسید. شریف جرجانی (ف ۸۱۶) نیز حاشیه‌هایی بر آن نوشته است.

آقای محمدتقی میر می‌گوید شخصی به نام شمس‌الدین خفری در سال ۹۰۱ شرحی به نام *منتهی الادراک فی درایةالافلاک* بر آن نوشته است، اگر چه این عنوان بیشتر به نظر می‌رسد که شرحی باشد بر *نهایةالادراک*.

۱۶ـ*اختیارات مظفری*، فارسی. ظاهراً ترجمه‌ای است از گزیده‌هایی از کتاب *نهایةالادراک* که نظرات خاص قطب‌الدین در علم هیئت را بیان می‌دارد و آرای دیگران را رد می‌کند. به نظر می‌رسد حجمی در حدود دو سوم حجم کتاب پیش داشته و تقریباً همان ترتیب را حفظ کرده باشد. این کتاب به مظفرالدین یولاق (یا بولاق) ارسلان (ف ۷۰۴) تقدیم شد. وی حاکم چوپانیِ امیرنشین قسطمونی در مرز بیزانس و نزدیک دریای سیاه بود. بدین ترتیب، احتمال می‌رود که در اواخر دوران اقامت قطب‌الدین در آناتولی تألیف شده باشد، شاید در اواخر دهه ۶۸۰. همچنین احتمال می‌رود مربوط به دهه ۷۰۰ باشد، هنگامی که قطب‌الدین از چشم مغولان افتاد، گرچه هیچ قراینی دیگری وجود ندارد که نشان دهد در این زمان به آناتولی رفته است. منتقدان ایرانی از سبک آن به نیکی یاد می‌کنند.

۱۷ـکتاب *فعلت فلاتلم*، در هیئت، عربی

همچنین معروف است به شرح تذکرهٔ نصیریه (شرح بر «*تذکرهٔ*» *خواجه‌نصیرالدین‌طوسی*). حاشیه‌ای است که به فرزند خواجه‌نصیر، اصیل‌الدین، تقدیم شده است. این حاشیه بر شرح محمدبن علی حُماذی با عنوان *بیان (یا تبیان) مقاصد التذکرة* نوشته شده که در آن *التحفةالشاهیة* قطب‌الدین سخت مورد انتقاد قرار گرفته و انتحال شده بود. قطب‌الدین در سرداشت تا *ترکیب الافلاک* ابوعبید جوزجانی، یکی از شاگردان خواجه، را نیز نقد کند. این اثر در سال ۷۰۴ در تبریز به اتمام رسید. به گفتهٔ آقای مینوی، هدفش رد اشتباهاتی بود که برخی از افراد به قطب‌الدین نسبت داده بودند.

دو عنوان کتاب موجب اشتباهاتی شده است. حاجی خلیفه می‌گوید شنیده بود که قطب‌الدین تذکرة را شرح کرده اما آن راندیده بود. مطلع نقل شده در فهرستهای گوناگون در زیر این دو عنوان یکی بودن آنها را مشخص می‌کند. ما هیچ گونه توضیحی دربارهٔ عنوان

عجیب آن در هیچ جا ندیدیم.

قوشچی همانطور که بر *التحفةالشاهیة* شرح نوشته این کتاب را هم شرح کرده است.

۱۸ـ *التبصرة فی الهیئة*، عربی.

به گفته آقای مینوی، که این نسخهٔ خطی را مورد بررسی قرار داده است، این کتاب اثری است از بهاءالدین خرقی (ف ۵۲۷) که به اشتباه قطب‌الدین نسبت داده شده است.

۱۹ـ تنفیح *الزّیج الجدید الرضوانی*، عربی

شاید حاشیه‌هایی باشد که قطب‌الدین بر مجموعه‌ای از فهرستها زده است. هیچ مدرکی از اصل کتاب به دست نیاوردیم.

۲۰ـ *الزّیج السلطانی*، فارسی

این اثر نیز منسوب است به شمس‌الدین میرک بخارائی، صاحب شرح بر *حکمةالعین*. تنها نسخه‌ای که ما از آن اطلاع داریم ناقص است و ۲۴۳ برگ دارد. تصور می‌رود که اگر این اثر در واقع از قطب‌الدین بود، نه فقط حواشی یا چیزهایی از این قبیل، مدارک دیگری از آن باقی می‌ماند.

۲۱ـ *خریدةالعجائب*، عربی

هیچ مدرکی در دست نیست که انتساب آن به قطب‌الدین را تأیید کند.

۲۲ـ گزیده‌هایی از *اصلاح المجسطی* جابربن افلح، عربی

جابربن افلح یکی از منجمان اسپانیایی قرن دوازدهم میلادی بود که از بطلمیوس انتقاد کرد. احتمالاً این گزیده‌ها حاشیه‌هایی است از قطب‌الدین بر آن.

۲۳ـ *حل مشکلات المجسطی*، عربی

ممکن است همان اثر قبلی باشد. در غیر اینصورت و نیز اگر عنوان دیگری برای یکی از آثار دیگر نباشد احتمالاً از بین رفته است.

۲۴ـ *جهان‌دانش* [جغرافیا]، فارسی

در حقیقت محمدبن مسعود غزنوی (ف ۵۵۰) آن را نوشته است.

آثار ریاضی

۲۵ـ ترجمهٔ تحریر *اصول اقلیدس*، فارسی

ترجمه‌ای است از پانزده جزو از تحریر اصول اقلیدس به قلم خواجهٔ طوسی. این کتاب در شعبان ۶۸۱ به اتمام رسید و به امیر شاه تاج‌الدین تقدیم شد. کتاب *التحفةالشاهیة* نیز قبلاً

به او تقدیم شده بود.

۲۶ـ رساله در توضیح *قضایای اقلیدس*، فارسی

اصول موضوعی اقلیدس نیز خوانده می‌شود. از شش قضیه بحث می‌کند و خیلی مختصر است؛ فقط حدود پنج برگ دارد.

۲۷ـ تحریر *اقلیدس*، عربی

مقدمه‌ای بسیار کوتاه بر علم هندسه. تنها نسخهٔ شناخته شده‌اش هشت برگ دارد که در سال ۱۰۵۴ نوشته شد.

۲۸ـ *فی حرکة‌الدّحرجة و النسبة بین المستوی و المنحنی*، عربی

شرح بر رساله‌ای مجهول که به بررسی این معما می‌پردازد که آیا خط مستقیم به واقع کوتاهتر از خط منحنی است. شرح قطب‌الدین نیز معروف است به *رسالة فی الهندسة*.

آثار پزشکی

۲۹ـ *التحفة‌السعدیه فی الطب*. عربی

شرح دقیق و مفصلی است از کتاب اولِ *قانون* بوعلی در *طب*، معروف به *کلیات*. شرح *کلیات قانون* نیزخوانده می‌شود. گویا قطب‌الدین این کتاب را اثر اصلی خود می‌دانسته است. بسیار بزرگ و مشتمل بر نسخه‌های کاملی است که به پنج جلد می‌رسد. وی در سنّ جوانی نوشتن این کتاب را آغازکرد اگرچه تا زمانی که به چند شرح دیگر بر قانون به هنگام دیدار از مصر در سال ۶۸۱ دست نیافت، نتوانست معانی آن را بخوبی درک کند. تصحیح نخست آن در سال ۶۸۲، تصحیح دوم در سال ۶۹۴ و تصحیح سوم در شب اول رجب دو نیم ماه پیش از وفاتش، تمام شد.

از مقدمه آن چنین بر می‌آید که آن را به سعدالدین محمد ساووجی که به فرمان غازان صاحب دیوان شده بود تقدیم کرده است. بدین ترتیب این عنوان احتمالاً فقط در تصحیح سوم پذیرفته شده است، همراه با دو تصحیح قبلی معروف به شرح *کلّیات قانون*. معلوم نیست که چگونه این سه تصحیح اختلاف یافته و چگونه نسخه‌های موجود با آنها ارتباط پیدا می‌کنند.

۳۰ـ شرح *القانون*، عربی

به گفتهٔ مینوی شرحی بر کل *قانون* موجود است. به نظر ما وجود چنین شرحی قابل تردید است.

۳۱ـ *رسالة فی بیان الحاجة الی الطب و آداب الاطباء و وصایاهم*، عربی. ظاهراً اثر کوچکی است در سه بخش. تنها نسخهٔ خطی آن منضم است به نسخه‌ای از شرح بر قانون، همراه با دو رساله تألیف مؤلفان دیگر، که همه در سال ۹۱۳ نوشته شده‌اند.

۳۲ـ *رسالة‌فی البرص*،عربی. اثری کوتاه مشتمل بر چهار برگ.

۳۳ـ *شرح ارجوزه*، عربی؟

۳۴ـ *فی امراض العین*، عربی.

اثری است از علی بن عیسی که به اشتباه به قطب‌الدین نسبت داده شده است.

۳۵ـ *فی النّار الفارسی*، عربی.

اثری است موجز. از آنجا که به رساله‌ای دربارهٔ انواع تب محدود می‌شود، احتمالاً دربارهٔ سیاه زخم است نه آیین زردشت.

۳۶ـ *الایضاح فی اسرار النکاح*، عربی

احتمالاً اثری است از شیزری که به غلط به او نسبت داده شده است.

دین و علوم عربی

۳۷ـ *فتح المنّان فی تفسیر القرآن*، عربی.

نیزمعروف است به *التفسیر العلامی*. به گفتهٔ آقای مشکوة این کتاب دقیقاً مبانی نقلی را دنبال کرده است. حاجی خلیفه می‌گوید چهل جلد داشته است. نسخهٔ اسد افندی بیست ونه جلد دارد، از جمله، دست کم، یک جلد تکراری. احتمالاً شش جلد آن از بین رفته است. نسخه‌های قاهره و پرینستون فقط بخشهای اندکی از آن را دارد.

۳۸ـ *فی مشکلات التفاسیر*، عربی

نسخه‌ای است منحصر به فرد که احتمالاً به بحث در آیات به ظاهر متضاد قرآن می‌پردازد. این اثر معروف نیست، اما حاجی خلیفه بدان استناد می‌جوید. بروکلمن و مراجعی که از او پیروی می‌کنند به آن عنوان: مشکلات‌*القرآن* می‌دهند اما این عنوان نادرست است.

۳۹ـ *مشکل الاعراب*، عربی

احتمالاً دربارهٔ تجوید در قرآن است. نیز ممکن است عنوان دیگری از کتاب پیشین باشد.

۴۰ـ *شرح کشاف*، عربی

حاشیه‌هایی است در دو جلد بر تفسیر معروف قرآن *الکشاف فی تفسیر القرآن* زمخشری (ف ۵۳۸). این تفسیر نباید با اثر مشابهی از قطب‌الدین رازی اشتباه شود. این کتاب در دوره‌های نسبتاً آخر (۷۰۱) نوشته شده و ناتمام است و با این عنوان نیز آمده است: *الانتصاف فی شرح الکشاف*.

۴۱ـ*شرح مختصر*، عربی

شرحی است بر متن مختصر شدهٔ ابن حاجب (ف ۶۴۶) تحت عنوان: *منتهی السؤال و الأمل فی العلمی الاصول و الجدل* که تلخیصی است معروف از فقه مالکی (گرچه قطب‌الدین خود شافعی بود). اگر آقای مینوی در این ادعاکه به جوینی تقدیم شده است بر حق باشد، این کتاب پیش از سال ۷۰۱ و پیش از ۶۸۳ نوشته شده است.

۴۲ـ*انتخاب سلیمانیة*، فارسی

ترجمهٔ مختصری از *احیاءعلوم الدین* غزالی که برای محمودبیک، فرزند امیر مظفرالدین، نوشته است. برای مظفر الدین نیز مجموعه *مظفرالدین* نیز نوشته شده بود.

۴۳ـ*مفتاح المفتاح*، عربی

قدیمیترین شرح در معانی و بیان بر کتاب درسی معروف در صرف و نحو عربی با عنوان: *مفتاح العلوم*، تألیف سراج‌الدین سکّاکی (ف ۶۲۶). قطب‌الدین آن را برای همام‌الدین تبریزی شاعر(ف ۷۱۴) تألیف کرد. او شاگرد دیگر طوسی و همان شخصی بود که باعث شد کتابی در مدیحه سرایی جمع‌آوری و به قطب‌الدین چند سال پیش از مرگش اهدا شود. این شرح در رجب سال ۷۰۱ به اتمام رسید. کتابی است پر حجم با ۳۲۰۰۰ بیت.

۴۴ـشرح *تلخیص المفتاح*، (شرح بر *تلخیص مفتاح العلوم* سکاکی، نوشته قزوینی)، عربی. احتمالاً پس از کتاب قبلی در حدود سال ۷۰۵ تألیف شده است؛ زیرا به همان امیر دباج تقدیم می‌شود که اثر پیش برایش نوشته شده بود. قطب‌الدین آن را نوشت تا به حل برخی از مشکلاتی که در شرح و تلخیص قزوینی بود بپردازد. ممکن است برخی از نسخه‌هایی که منسوب به اثر قبلی است در حقیقت متعلق به این اثر باشد. مینوی، که این اثر را یافته، نتوانسته است این دو شرح را با یکدیگر مقایسه کند.

۴۵ـ*عهدنامه*، فارسی.

شجرةالایمان نیز خوانده می‌شود. ۸۵ برگ در آداب مندوبات. نسخه‌ای است ناقص و قدیمی. بسیار بعید می‌نماید که قطب‌الدین مؤلف آن بوده باشد.

۴۶ـ*گفتاری در باب رفتار با بدعت‌گذاران و کفار*

از نوشته‌ای اصلی از قطب‌الدین که در ربیع‌الثانی ۶۸۵ در قونیه تألیف شده بود نسخه برداری شده است.

۴۷ـ*رسالة فی تحقیق الجبر و القدر*، عربی

یک و نیم برگ از آن در مجموعه‌ای از شانزده اثر کوتاه در خصوص دین و عرفان مربوط به اوایل قرن ۹ پیدا شده است.

۴۸ـ*لوامع الاسرار فی شرح طوالع الانوار*، عربی.

شرحی است بر رساله‌ای در اصول دین. احتمالاً اثری است از دوانی که به غلط بـه او نسبت داده شده است.

آثار گوناگون دیگر

۴۹ـ [*دو رساله در مسائل مختلف*]

۵۰ـ [*در پاسخ به عمادالدین کاشی*]که ریاضی‌دان بود و در سال ۷۴۴ اشتهار داشت.

۵۱ـ [*دو نقد از آثار رشیدالدین فضل‌الله*]

۵۲ـ [*متن مناظره‌ای بین قطب‌الدین و رشیدالدین‌فضل‌الله*]

۵۳ـ *دیوان*، عربی و فارسی

قطب‌الدین گهگاه اشعاری به زبان عـربی و فـارسی مـی‌سرود؛ ایـن اشـعار مـعمولاً از قطعه‌هایی که فی البداهه سروده بود تشکیل می‌شود. بیشتر آنچه را از اشعارش باقی مانده باید در زندگینامه‌هایش جست، اما تا آنجا که ما می‌دانیم مجموعهٔ تصحیح شده‌ای از اشعار او موجود نیست.

۵۴ـ [*اجازه‌ای به نجم‌الدین موصلی*]

سه و نیم برگ دارد. اجازه‌ای است با دستخط خود قطب‌الدین در سال ۷۰۸ در تبریز که به گیرندهٔ آن اختیار داده است همهٔ آثار قطب‌الدین و آثاری را که خود مـطالعه کـرده بـود تدریس کند.

۵۵ـ [*اجازه‌ای به ابوبکر تبریزی*]

اجازهٔ دیگری است به یکی از شاگردانش که به تدریس کتابهایش بپردازد. ر.ک: همین کتاب. ص ۱۵۷.

پیوست ۴ قطب‌الدین و ابن عربی

دوران تحصیل قطب‌الدین نزد صدرالدین قونوی این احتمال را به ذهن متبادر می‌کند که نوشته‌های ابن عربی بر او تأثیر داشته است. قراین تاریخی در خصوص میزان اطلاع قطب‌الدین از اندیشه‌های ابن عربی ابهام آمیزند. او در *درةالتاج* می‌گوید که مجموعه احادیث موثق ابن اثیر را همراه با «علوم شریعت، طریقت و حقیقت[۱]» زیر نظر قونوی خوانده است. هیچ ذکری از آثار ابن عربی به میان نمی‌آید.

ما نمی‌دانیم که قطب‌الدین چه زمان به قونیه رفته یا چه مدتی را از این زمان با قونوی سپری کرده بود. در زندگینامه‌های مربوط به او به این دوران توجهی نشده است.

در آثار او دست کم دو نقل قول مستقیم از *فتوحات مکیه* ابن عربی وجود دارد[۲]. در هر دو مورد به ابن عربی استناد می‌جوید تا مؤید نظراتی باشد که قطب‌الدین از زبان خاص او استنباط کرده است. ما در خصوص اینکه چیزی از آثار قونوی نقل کرده باشد اطلاعی نداریم.

به گفتهٔ ابوالعلاء عفیفی، قطب‌الدین از جمله کسانی بود که در دفاع از مذهب ابن عربی مطلب نوشت؛ در روزگاری که این موضوع میان متفکران اسلام مورد بحث و نزاع بود[۳]. ما از مأخذ این گزارش اطلاع نداریم.

بررسی دقیقتر در باب تأثیر معتقدات ابن عربی که با ذکر نقل قولی از گفته‌ها یا زبان خاص او همراه نباشد بغایت دشوار است. نخست آنکه اطلاع ما از دیدگاههای ابن عربی سطحی است، بجز در مواردی که در *فصوص الحکم* آمده است. چگونه باید تعالیم موجود در *فتوحات مکیه* را به زبان مشایی در قالب یک اثر فلسفی منسجم توضیح داده شود، به هیچ وجه روشن نیست؛ خصوصاً که مطالعهٔ درستی از فلسفهٔ قونوی به عمل نیامده است.

۱- *درةالتاج*، «خاتمه»، قطب ۴، بخش دوم، فصل دوم، ر.ک: همین کتاب ص ۲۹.
چیتیک اشاره می‌کند که قونوی معلم معروف موضوعاتی از قبیل حدیث بود و شاگردان بسیاری داشت، که بیشتر آنها در حقیقت ابن عربی را نخوانده بودند.

۲- شرح *قطب‌الدین*، ص ۵۲۰؛ ص ۱۱-۲۰۹.

۳- مقالهٔ ابوالعلاء عفیفی «ابن عربی» در *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م.شریف، ج ۱، ص ۵۷۱.

در ثانی، قطب‌الدین در باب مضامین عالی عرفانی اساساً سکوت اختیار می‌کند.

هر چند بدیهی است که هر تأثیری بر قطب‌الدین از سوی ابن عربی در نهایت امری ثانوی است، پیداست که روش قطب‌الدین عمدتاً از سهروردی اقتباس شده است. سهروردی نمایندهٔ برجستهٔ فلسفهٔ اصالت ماهیت بود و ابن عربی اصل وحدت وجود را شرح و بسط داد که بعدها اصالت وجود هم خوانده شد. گفتیم که عقیدهٔ سهروردی مبتنی بر شهود تشخص عینی اشیا بود. از آنجا که عقیدهٔ ابن عربی از تداوم ذات اشیا حکایت داشت، با نظر سهروردی و از این رو با نظر قطب‌الدین در تضاد بود. هر چند برخی گفته‌اند که این دو عقیده به اثبات نرسیده است. بدین سان، در پرتو دانش کنونی ما، نمی‌توان ادعا کرد که قطب‌الدین به منزلهٔ حلقهٔ اتصالی بین ابن عربی و سنت فلسفی متأخر در اسلام بوده است.

پیوست ۵ رساله‌ای از علامهٔ شیرازی در تحقیق عالم مثال و جواب سؤالهای یکی ازفضلا

مراجع و نسخه‌های خطی

گرچه *رسالةللعلامةالشیرازی فی تحقیق عالم المثال واجوبة اسئلة بعض الفضلاء* در هیچ یک از فهرستهای قدیم آثار قطب‌الدین ذکر نشده است، با این حال از اعتباری متقن برخوردار است. بخشی از این اثر مبتنی است بر شرح *حکمةالاشراق*؛ به همین سبب قطب‌الدین باید آن را بین سالهای ۶۹۴ و ۷۱۰ که سال وفات او بوده نوشته باشد.

دو نسخهٔ خطی دیگر نیز از آن موجود است: یکی نسخه‌ای متعلق به سدهٔ دهم هجری در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی مشهد (به شمارهٔ ۳۱۳، ج ۴)؛ و دیگری نسخه‌ای متعلّق به سدهٔ یازدهم در کتابخانهٔ ملی تهران (به شمارهٔ F 11 ۱۳۴۸، ج ۳، ص ۳۴۷).

نسخهٔ مشهد در سال ۹۰۶ به قلم شخصی به نام عبدالاوّل محمود بن محمود عباسی، با خط خوانای نستعلیق نوشته شده و اصلاحاتی نیز به دست همو صورت گرفته است.

نسخهٔ تهران گفتار یازدهم در مجموعهٔ کوتاهی از مطالب پیرامون فلسفه و موضوعات مربوطه است که شخصی به نام عبدالقادر اردوبادی در شیراز به سال ۱۰۲۲ آن را استنساخ کرده است. این نسخه خوانا نوشته شده اما تقریباً تمام آن بدون هیچ توضیحی است، به جز چند کلمهٔ مشکل. چند عنوان فرعی در حاشیه دیده می‌شود که کاتب نوشته است و در دو صفحهٔ نخست نویسنده‌ای دیگر چند کلمهٔ مشکل را به فارسی شرح داده است. پاراگراف‌بندی آن معمولاً با خطوط روی آن مشخص می‌شود و اختصاراتی ساده در آن به چشم می‌خورد. چند اشتباه به هنگام استنساخ روی داده و معلوم نیست که این نسخه از کجا استنساخ شده است.

مطالب مندرج در این دو نسخه را می‌توان با استفاده از چند منبع تکمیل کرد:

۱ـ شرح *حکمةالاشراق*، قسمت عمدهٔ آن اساس این اثر را تشکیل می‌دهد، گرچه مطالب

آن با انتخاب، تلخیص و تغییر از زبان اشراقی به زبان مشایی، مورد تجدید نظر قرار گرفته است. این عبارات و مضامین آنها مفهوم *رساله* را تاحد زیادی روشن می‌سازند.
۲ـ از آنجا که این متن شامل عبارتی از خود *حکمةالاشراق* نیز هست، می‌توان برای اطمینان احتیاطاً از متن اصلی سهروردی بهره جست.
۳ـ *فتوحات مکیهٔ* ابن عربی در این متن نقل شده، با اختلافاتی که با نسخهٔ چاپی آن دارد.
۴ـ پیوسته از قرآن نقل قول می‌شود، گاه با اختلافات جزئی از متن اصلی قرآن. به این اختلافات اشاره شده است.
۵ـ بعضی از احادیث نیز نقل شده است.

از این اثر فی‌الواقع هیچ اطلاعی نداریم جز آنچه از قراین موجود در خود کتاب به دست می‌آید. حتی عنوانی که ذکر کرده‌ایم تنها در نسخهٔ بعدی و کم اهمیت‌تر آن مورد تأیید قرار می‌گیرد. هویت مخاطب این رساله نیز معلوم نیست.
محتویات آن به تفصیل در بخش چهارم این کتاب مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

اصول تصحیح و ترجمه

۱ـ پیداست که نسخهٔ کتابخانه ملی تهران از روی نسخهٔ کتابخانهٔ مشهد استنساخ نشده است، زیرا عبارتهایی در آن وجود دارد که در نسخهٔ مشهد نیست. به هیچ طریقی نمی‌توان دانست که آیا منبع مشترک آنها اصل نسخهٔ قطب‌الدین بوده است یا نسخه‌ای دیگر؟

۲ـ چنین می‌نماید که این نسخه (و نسخه‌هایی که از روی آن استنساخ شده‌اند) هیچ یک از روی شرح *قطب‌الدین* یا منابع دیگر مذکور در متن تصحیح نشده‌اند. احتمال این امر قوی به نظر می‌آید؛ چه هیچ یک از نسخه‌ها مطالبی را که در دیگری از شرح *قطب‌الدین* نقل شده است ذکر نمی‌کنند.

۳ـ بدین ترتیب، هرگاه یکی از دو نسخه یا شرح یا با یکی از منابع مقابل نسخهٔ دیگر موافق باشد ما از آن قرائت پیروی می‌کنیم؛ با این فرض که اشتباه در نسخه برداری رونویسی از قرائت شرح نیست.

۴ـ هرگاه دو نسخه با یکدیگر موافق و با شرح منطبق نباشد، ما از نسخه‌های خطی پیروی می‌کنیم، هرچند که اگر قرائت شرح روشن کننده یا بوضوح بهتر باشد آن را در حاشیه قرار می‌دهیم.

۵ـ نسخهٔ مشهد مرغوبتر است زیرا شامل بسیاری از کلمات، جمله‌ها و حتی پاراگرافهایی که درنسخهٔ تهران نیست می‌شود. بعلاوه وقتی این دو نسخه با یکدیگر موافق

نباشند، شرح معمولاً نسخهٔ مشهد را تأیید می‌کند.

۶ـ بنابراین، هنگامی که این دو نسخه با یکدیگر موافق نباشند و سند دیگری هم موجود نباشد، ما نسخهٔ مشهد را ملاک قرار می‌دهیم.

۷ـ همهٔ موارد مختلف ذیل متن عربی آمده است.

۸ـ هرگاه یکی از نسخه‌ها روشن و دیگری ناخوانا باشد، مانسخه‌ای را که خواناست ملاک قرار می‌دهیم.

۹ـ در رسم‌الخط و ذکر القاب مذهبی به طور ضمنی از نسخهٔ مشهد استفاده می‌شود.

۱۰ـ در ذکر اسامی قدیمی از رسم‌الخط نسخهٔ مشهد تبعیت کرده‌ایم. قرائت نسخهٔ تهران نیز بار اول در کنار آن می‌آید.

۱۱ـ ما به طور کلی از پاراگراف‌بندی (مشخص شده با خطوط بالای آن) و شماره فصلهای نسخهٔ تهران استفاده کردیم.

۱۲ـ نقل قولهای غلط از قرآن را تصحیح نکرده‌ایم، اما قرائت صحیح را در حاشیه آورده‌ایم.

۱۳ـ چنین نمی‌انگاریم که ترکیبهای گرامری بد از استنساخ بد آن حکایت دارد، چون هم مؤلّف و هم کاتب فارس زبان بوده‌اند.

۱۴ـ نقطه‌گذاریها و نشانه‌گذاریها را البته با نظر خود انتخاب کرده‌ایم.

علایم و نشانه‌ها

مطالب داخل پرانتز بدون توضیح اضافی در نسخهٔ مشهد آمده و از نسخهٔ تهران افتاده است. از قلم افتادگیهای نسخهٔ مشهد که با استفاده از جاهای دیگر تکمیل شده در پرانتز قرار گرفته است، با اشاره به منبع مربوط به آن.

رساله‌ای از علامهٔ شیرازی در تحقیق عالم مثال و پاسخ به سؤالهای برخی از فضلا

به نام خداوند بخشندهٔ مهربان

پروردگارا، نعمت دادی پس بیفزای.

استاد علامه، مقتدای حکمای به حق نایل شده، قبلهٔ عالمان کامل، قطب حق و آیین و دین، محمود بن مسعود بن مصلح شیرازی ـ که خداوند تربت او را پاکیزه‌تر از نسیم سحرگان و رایحهٔ خوش بوستان گرداند ـ چنین می‌گوید:

اما بعد، سپاس بر خداوند تبارک و تعالی که نعمتهای خویش را در آسمان و زمین بگسترانید و درود بر محمد ﷺ خاتم انبیاء و فرزندانش باد.

کتابی گرانبها از سوی حکیمی دانا به من آموخته شده است[1]. این کتاب مسائلی را در بر دارد که سؤال شوندهٔ آن داناتر از سؤال‌کننده نیست. اما از باب آن قضیه معروف که «چون جملگی درک نشوند همه را ترک نمی‌توان گفت»، لازم دیدم بعضی از آنها را که می‌دانم ذکر کنم و ابتدا کلامش را نقل کرده سپس به نقد آن بپردازم. پس گویم:

سائل می‌پرسد:

کلام فاضل

ستایش مخصوص خداست و سلام خاص او بر بندگان برگزیده‌اش[2].

هر طالبی بناگزیر در راهی که جستجو می‌کند، هر چند از نهایت خلوص ایمان برخوردار باشد، با شبهاتی مواجه می‌شود که در حل آنها می‌کوشد، چه طبیعت بشر این گونه اقتضا می‌کند، و اگر چنین نبود ابراهیم خلیل ـ که درود و سلام بر او باد ـ نمی‌فرمود: «به من بنمای که چگونه مردگان را زنده می‌کنی[3]». در چنین حالتی این طالب ضرورتاً به کسی نیاز پیدا می‌کند که شبهات مشکلات او را برطرف و تاریکیهای معضلاتش را به روشنایی تبدیل

۱- قرآن ۲۷: ۶ «و اِنَّکَ لَتُلَقی القُرآنَ مِنْ لَدُنْ حَکیمٍ عَلیم». قرآن ۲۷: ۲۹ «اِنّی اُلقِیَ اِلَیَّ کِتابٌ کَریمٌ».

۲- قرآن ۲۷: ۵۹ «وَ سَلٰمٌ علیٰ عِبادِهِ الذینَ اصطفیٰٓ ءَآللّٰه».

۳- قرآن ۲: ۲۶۰.

سازد تا بدین سبب اندیشه‌اش از مقصدش باز نماند. گویا در این حالت شیطان شبهه او را اغوا می‌کند و می‌خواهد از راهی که می‌رود بازش بدارد. پس به سبب ایمان شورانگیزش با همهٔ توان به مناظرهٔ با خصم برمی‌خیزد، گاه به حضرت حق و گاه به آنکس که معرفت یافتهٔ درگاه حق است پناه می‌برد و گاه در برابر این شیطان مقاومت می‌ورزد تا او را از اندیشهٔ خود دور سازد ـ هر طالبی به تناسب حال خویش.

مسائل زیادی از این قبیل مرا گرفتار خود ساخت. دیدم ذکر تمامی آنها به بحثی طولانی می‌انجامد. پس، از آن میان به مهمترین آنها در طلب سعادت کفایت کردم. خداوند در طلب حق و رسیدن به مقصود توفیق حاصل فرماید.

باری، شریعت صادق به ما از احوال برزخ و تجسّم اعمال خبر داده و ترس از آن را در دلها برانگیخته است. پس اگر جوهر روحانی صوَری را که در عالم برزخ تصویر می‌شود مجرد از تعلقات جسمانی تصور کند، چگونه ممکن است چنین تصور محدود از موجودی مجرد صورت گیرد[۱]؟ و اگر موضوع تخیل او جسم او باشد پیداست که موضوع تخیل دماغ است و با کوچکترین بیماری در آن اختلال پدید می‌آید به گونه‌ای که تصور، حفظ و یادآوری را از میان می‌برد. بنابراین، مرگی که نابودی کامل است چه وضعی خواهد داشت؟

اگر موضوع تخیل جسم دیگری باشد از قبیل فلک و غیر آن، پیداست که ارتباط این جوهر روحانی به سبب نسبتی است که میان جسمانی و روحانی وجود دارد و نسبت میان آن دو، نیز به سبب مرگ پدید آمده، تا آنجا که موجب شده است آن جوهر روحانی از میان سایر جواهر مفارقه به همین جسم اختصاص یابد و بدان جذب شود، نه به جسم دیگر و حتی به مکان دیگر از انواع این جسم[۲].

آنگاه در صورتی که تخیل این جوهر روحانی به واسطهٔ جسم انجام شود، اجتماع مفارقات بر اجسام عالم لازم خواهد آمد ودر این صورت، باید یا این جواهر متناهی باشند و یا اجسام نامتناهی و هر یک از دو قسم احتیاج به برهان دارد. یا اینکه این جوهر روحانی [و یا نفس] سرانجام از این علاقه و ارتباط رها می‌شود به سعادت نایل می‌گردد که مستلزم آن

۱- جزئی تنها از طریق ابزاری مادی قابل تعقل است. جوهر مجرد، مثل عقول فلکی و نفوس مفارق از جسم تنها می‌توانند کلیات را ادراک کنند. بنابراین، اگر چنین است، پس خوشیها و رنجهای اخروی چگونه ممکن می‌شود؟

۲- باید نوعی ارتباط خاص میان نفس و آن بدن خاص فلکی وجود داشته باشد، درست همانطور که بین نفس و بدن خاکی چنین ارتباطی موجود است.

خواهد بود پس از مرگ تکامل دیگری برای نفس روی دهد[1].بیان این موضوع خواهد آمد. اگر به شقاوت دچار شود باید گفت که شقاوت مستلزم تنزل نفس خواهد شد و چه بسا که آن با لطف و کرم الهی منافات داشته باشد، یا بگوییم نه به سعادت می‌رسد و نه به شقاوت که در این صورت به تعطیل خواهد انجامید. یا بگوییم هم به سعادت می‌رسد و هم به شقاوت که جمع بین ضدین است.

اگر همانطور که گروهی نیز پنداشته‌اند هرانسانی دارای دو وجود باشد: وجود عینی که همان وجود ظاهری است و وجود ذهنی که پس از مرگ است و در علم خداوند متعال، علاقهٔ جوهر روحانی به باطن جسم خود که عبارت است از وجود ذهنی انتقال می‌یابد و اعمال در آنجا تجسّم پیدا می‌کنند، باطن جسم در آنجا ظاهر و ظاهر این جسم دنیایی در آنجا باطن می‌شود هر چند این کلام، ظاهر ی پسندیده دارد، لکن خطابی است و هیچ برهانی بر آن اقامه نشده است. به هر حال همانطور که جسم دو وجود دارد روح نیز دارای دو وجود است. وقتی روح از وجود عینی خود به جسم ذهنی‌اش انتقال یابد با این انتقال حالت وجود ذهنی‌اش نیز اختلاف پیدا می‌کند، چه روح ابتدا با وجود جسم عینی خود موجود بود و اکنون با وجود جسم ذهنی‌اش موجود است. این امر مستلزم آن است که وجود ذهنی روح و وجود ذهنی جسم اجتماع پیدا کند. پس با همهٔ این احوال این سؤال مطرح می‌شود: چگونه اعمال در آنجا تجسّم می‌یابند و چگونه ممکن است علم خداوند موضوع حوادث واقع شود؟

فصل [۱]

ادعا شده است که لطیفهٔ انسانی جوهری است قائم به ذات. بر این اساس، چه مانعی دارد که ترکیب جسم انسان از عناصر، موجب پدید آمدن شیء پنجمی شود. مثل اجتماع زاج و مازو و آب که سیاهی را پدید می‌آورد و همین موجب ظهور احوال انسانی می‌شود؟ یا اینکه این شیء پنجم استعدادی باشد که بر اثر ترکیب عناصر به وجود آمده است و در هر لحظه‌ای با تغییر احوال که از تأثیرات اجرام سماوی نشأت می‌گیرد، حالی را موجب می‌شود که خود مستلزم حالی از احوال انسانی می‌گردد؟

۱- یکی از براهین معمول در برابر تناسخ این بود که عدد اجسام محدود است اما عدد نفوس بالقوه در عالمی بدون مبدء نامحدود است. بدین ترتیب، نفوس باید سرانجام از این جهان برای همیشه، احتمالاً به عالم عقل، سفر کنند.

همچنانکه می‌بینی نوزاد به هنگام تولد فاقد ادراک است و با اینکه در راه کسب تلاش می‌کند بیشتر آنها برای او حاصل نمی‌شوند جز شهوت و غضب آن هم به مقداری ضعیف، حواس ظاهری و باطنی دیگر او هنوز توان ادراک ندارند. پس از گذشت مدت زمانی می‌بینی که صدا را می‌شنود و شیء مقابل خود راخوب می‌بیند. سپس وقتی افعال قوای نباتی او کمی شدت می‌یابد چیزی که به او داده می‌شود با دستان خود می‌گیرد اما اگر آن را از او بازپس گیری رنجیده خاطر نمی‌شود و پس از گذشت زمانی اندک از این کار به رنج می‌آید. همنیطور اندک اندک و مرحله به مرحله قوای او تا آخر عمر نیرومندتر می‌شود.

پس چرا روا نباشد که اینها همه خاصیتهای افاضه شده بر بدن باشند که از تأثیرات اجرام به حسب استعدادهای ترکیبی آنها ناشی شده باشد، و به هنگام از هم پاشیده شدن آن جملگی از میان بروند. و یا اینکه اختلاف احوال ناشی از فیضی باشد که بر اثر اختلاف در استعدادها از واهب‌الصور به او برسد، و در نتیجه نحوهٔ قبول او با اختلاف احوال استعدادش تفاوت یابد و این همه اعراضی باشند که با انحلال بدن از میان بروند.

فصل [۲]

چه پاسخ می‌دهی به کسی که می‌گوید این تصورها و تخیلها در روح انسانی از طریق اتصال آن با بدن به وجود می‌آید؛ چون بدن بر طبق طبیعت از روح می‌خواهد که تدبیر آن را بر عهده گیرد، و به هنگام مفارقت روح از بدن، به سبب عدم طلب، تمام این تصورها و تخیلها از بین می‌روند؟ پس اهتمام روح به مصالح تن به سبب ارتباطی است که با آن دارد، بدین ترتیب وقتی این ارتباط قطع شود اهتمام بدان نیز متوقف گردد، چه میلش به جسم، ذاتی آن نیست وگرنه پیوسته به آن اهتمام می‌داشت. بلکه عرضی است که با مطالبهٔ جسم پدید می‌آید و به هنگام عدم مطالبه کل آن از میان می‌رود.

فصل [۳]

سرانجام ارواح حیوانی چیست؟ آیا با تباه شدن جسم آنها هم از میان می‌روند؟ اگر چنین باشد جواهری مجرد نخواهند بود و مستلزم آن است که امور کلی را درک کنند، حال آنکه می‌بینیم وقتی به یکی از آنها چوبی زده می‌شود، بعد از زمانی که دوباره چوب برای زدن او برداشته می‌شود از آن می‌گریزد، پس اگر معنایی کلی مطابق با هر زدنی از آن نوع در ذهن او باقی نماند از آن نمی‌گریزد. ادراک او به واسطهٔ امری جزئی نیز نیست، چه تکرار زدن گذشته

بعینه محال است، بلکه آنچه باز می‌گردد مثل اوست.

پس گاه می‌بینیم که این حیوانات در حیوان بودن همه با یکدیگر مشترک‌اند و در نزدیکی به عالم انسانی و دوری از آن با یکدیگر متفاوت‌اند؛ تا آنجا که بعضی از این حیوانات در نهایت قرب‌اند مثل میمون که تا اندازه‌ای از قوهٔ عملی و اندکی از قوهٔ علمی برخوردار است. بدین ترتیب انسان با مشاهدهٔ چنین حیوانی به تعالی خویش در جهت کمال پی می‌برد. پس اگر او واجد این تعالی است چگونه تحقق می‌پذیرد؟ و اگر فاقد آن است شایستهٔ کرم الهی نیست که مستعد کمال را از رسیدن به کمال لایق خود باز دارد. خداوند بسیار منزه است از اینکه چنین عملی را انجام دهد.

به امید رسیدن به یقین با عنایت خاص خداوند متعال ـ احمد[1]

جواب علامه

این بود کلام فاضل، اکنون ابتدا دیدگاههای خود را در این باب ذکر می‌کنیم. سپس به متن باز می‌گردیم و به بررسی سخنانش و اشکالهایی که بر آن وارد است می‌پردازیم.

عوالم چهارگانه

عالم بر چهار قسم است: عالم عقول که هیچ گونه تعلقی به اجسام ندارد. عالم نفوس که به اجسام فلکی و ابدان انسانی تعلق دارد. و عالم اجسام که عبارت است از افلاک و عناصر و آنچه در آن است. و عالم مثال و خیال که متشرعان آن را برزخ و ارباب علوم معقول آن را عالم اشباح مجرده می‌خوانند. قدما به این عالم اشاره کرده‌اند:

> در دار هستی عالمی مقداری وجود دارد غیر از عالم حسی که در افلاک، عناصر و تمامی کواکب و مرکبات موجود در آن از قبیل معادن، نباتات، حیوانات و انسانها مطابق با عالم حسی است. همچنین در دوام حرکت افلاک مثالی آن و قبول عناصر و مرکباتش از آثار حرکت افلاک آن و اشراقات عوالم عقلی همانند این عالم است.

از این عالم بی نهایت انواع صور معلقه در طبقاتی متفاوت از نظر لطافت و کثافت پدید می‌آید که هر طبقه‌ای، با وجود متناهی بودن طبقات، از اشخاصی غیر متناهی تشکیل می‌شود. و این از آن روست که عالم مثال از یک سو به لحاظ فیض ابداعی نخستین متناهی است ـ متناهی در افلاک، ستارگان، نفوس آنها و عناصر در مرکبات مثالی اصلی آنها از

۱ـ احتمال می‌رود این نام، نام همان عالمی باشد که نامه را نوشته است.

معادن، نباتات و حیوانات، زیرا به علل و جهات عقلی نیاز دارند؛ و چون این جهات متناهی هستند معلولهای مثالی آنها هم متناهی است - چه در جای خود متناهی بودن سلسلهٔ مرتبهٔ عقلیه ثابت شده است. اما از سوی دیگر اشباح مجرده‌ای که از فیض ثانی حاصل می‌شود، بر حسب استعدادهای موجود در ادوار غیر متناهی، نامتناهی هستند. لیکن این اشباح به سبب آنکه به ترتیب در پی یکدیگر نمی‌آیند غیر متناهی بودن آنها رواست[1]. این عالم مراتبی دارد. در هر مرتبه انواعی وجود دارد مطابق با انواع عالم ما ولی غیر متناهی. در بعضی از آنها گروهی از فرشتگان، انسانهای نیکخواه، و در بعضی دیگر گروهی از فرشتگان و جن و شیاطین سکنی گزیده‌اند. عدد این مراتب را کسی جز باری تعالی نمی‌داند. هر کس به مرتبه‌ای بالاتر برسد آن را لطیف‌تر، زیباتر، روحانی‌تر و لذتبخش‌تر از مرتبهٔ قبل می‌بیند. آخرین مرتبه، یعنی بالاترین آن، همجوار با انوار عقلیه است که مرتبهٔ شبیه به آنهاست.

شگفتیهای این عالم را کسی جز خداوند متعال نمی‌داند، کسانی که به این عالم وارد می‌شوند اهداف و آرزوهایی دارند از جمله آشکار ساختن شگفتیها و کارهای خارق‌العاده، نظیر بدنهای مثالی خود در مکانهای گوناگون در زمانی واحد یا متعدد؛ و نیز حاضر ساختن انواع خوردنیها، آشامیدنیها و پوشیدنیهایی که می‌خواهند و از این قبیل. همچنین ساحران و کاهنان زبردست این عالم را مشاهده می‌کنند و شگفتیهایی را آشکار می‌سازند.

بر طبق آنچه در ادیان آسمانی آمده است، بر انگیخته شدن بدنها و نیز اشباح ربانی در این عالم تحقق می‌پذیرد، یعنی اشباحی زیبا، با فضیلت و اشباحی عظیم و هراسناک که علت نخستین در آنها ظاهر می‌شود و اشباحی که شایسته عقل اول و اشباح آن است، زیرا هر یک از عقول اشباحی فراوان به صورتهایی گوناگون دارد که شایسته است در آنجا ظاهر شوند. و گاه برای اشباح ربانی مظاهری در این عالم وجود دارد که اگر در آنها ظاهر شوند با چشم دیدن آنها ممکن است. چنانکه موسی بن عمران خداوند متعال را به هنگام ظاهر شدن در کوه طور و غیر آن بنابر آنچه در تورات آمده است متجلی یافت، و چنانکه پیامبر اکرم ﷺ و اصحاب او جبرئیل را هنگامی که به صورت دحیهٔ کلبی نازل شد دیدند.

۱- سهروردی در بحث راجع به صدور کثیر از واحد می‌گوید که اختلاف انواع در عالم به سبب مناسبات گوناگون نورالانوار و انوار مجرده‌ای که از آن صادر شده‌اند و اشراقات آنهاست. چون عدد مراتب موجودات و عدد این مناسبات متناهی است، سهروردی عقیده داشت که عدد انواع گوناگون موجودات در عالم نیز باید متناهی باشد. با این حال ممکن است عدد افراد هر نوع نامتناهی باشد، دست کم در زمانی نامتناهی چه اینها توأم با یکدیگر یا در سلسله‌ای منظم در پی یکدیگر قرار دارند.

ممکن است کل عالم مثال مظهر نورالانوار و انوار مجرده دیگر باشد که هر یک از آنها به صورتی خاص در زمانی معین و به حسب استعداد فاعل و قابل ظهور پیدا می‌کند. پس نورالانوار، عقول، نفوس فلکی و نفوس انسانی اعم از نفوس مفارق و غیر مفارق به کمال رسیدگان، در صورتهایی گوناگون از نظر زیبایی، زشتی، کثافت تا صفات دیگر، مطابق با استعداد قابل و فاعل، متجلی می‌شوند.

تمام وعده‌های پیامبران از قبیل نعمتهای بهشتیان و عذابهای دوزخیان با همهٔ انواع لذتها و شکنجه‌های جسمانی در آن عالم صورت می‌پذیرد. چه بدن مثالی که نفس در آن قدرت تصرف به دست می‌آورد حکمی شبیه به حکم بدن حسی پیدا می‌کند از این نظر که تمامی حواس ظاهری و باطنی را در خود دارد و مدرک در این عالم نفس ناطقه است با این تفاوت که نفس ناطقه در این عالم به واسطهٔ ابزارهای جسمانی اشیا را درک می‌کند و در عالم مثال به واسطهٔ ابزارهای شبحی. از شواهد دیگری که به وجود عالم مثال دلالت دارد اعتراف پیامبران و اولیا یا حکمای الهی به آن است. از جمله اخباری که از پیامبران نقل شده می‌توان از خبر پیامبر اکرم در باب برزخ تجسّم اعمال نام برد؛ و از جمله اخباری که از اولیا نقل شده می‌توان قول شیخ محقق، اهل کشف، انسان کامل و مکمل، محیی الدین بن عربی را ذکر کرد. او در باب شصت و سوم *فتوحات مکیه*: «در معرفت بقای نفس در برزخ بین دنیا و آخرت»، حقیقت برزخ را بیان داشته می‌گوید[1]:

> این عالم واسطه‌ای است معقول میان دو شیء مجاور که عین هیچ یک از آن دو نیست[2] و استعداد هر یک از آن دو را دارد... مثل خطی که سایه و خورشید را از هم جدا می‌کند... و آن جز خیال نیست... چنانکه انسان صورت خود را در آیینه می‌بیند و بی تردید می‌داندکه صورت خود را به وجهی درک می‌کند و نیز خود می‌داند که وقتی صورت خویش را در نهایت کوچکی آیینه یا در نهایت بزرگی به بزرگی آیینه می‌بیند، آن را درک نکرده است[3]. نیز نمی‌تواند انکار کند که صورت خود را دیده است و می‌داند که صورتش در آیینه قرار ندارد، بین او و آیینه هم نیست... پس وقتی می‌گوید صورت خود را می‌بیند و نمی‌بیند. نه راست می‌گوید نه دروغ.

۱- ابن عربی، *فتوحات مکیه* (بولاق، بدون تاریخ)، ج ۱، ص ۳۰۴ به بعد.

۲- همان، ص ۳۰۴. در متن اصلی آمده است: «فذلک الحاجز المعقول هوالبرزخ فان أدرک بالحس فهو احد الامرین ما هو البرزخ و کل أمرین یفتقران اذا تجاورا الی برزخ لیس هو عین أحدهما.»

۳- *فتوحات*: «اگر جسم آیینه کوچک است به سبب لطافتی است که شخص در آن می‌بیند، چه او می‌داند که صورتش بزرگتر ازآن چیزی است که در آیینه می‌بیند، هر چند با یکدیگر مشابه‌اند. اگر جسم بزرگ باشد او صورت خود را بسیار بزرگ می‌بیند گرچه به یقین می‌داندکه این صورت کوچکتر از چیزی است که می‌بیند».

پس این صورتی که دیده می‌شود چیست، محل آن کجاست[۱] و چه شأنی دارد؟ این صورت منفی مثبت، موجود و معدوم و معلوم و مجهول است. خداوند سبحان این حقیقت را برای بنده‌اش مثال آورده تا بداند و آشکار شود که وقتی از درک حقیت این امر ناتوان و متحیر باشد در حالی که او جزء این است، پس نسبت به آفرینندهٔ خود ناتوانتر، نادانتر و متحیرتر خواهد بود. بدین وسیله در می‌یابد که تجلیات حق بر او در معنا لطیف‌تر و ظریف‌تر از آن چیزی است که عقلها را حیرت‌زده و ناتوان از ادراک حقیقتش کرده است تا آنجا که ناتوانی او به مرحله‌ای می‌رسد که می‌گوید: «آیا دارای ماهیت است یا خالی از ماهیت؟» عقلها آن را به عدم محض نسبت نمی‌دهند زیرا چشم چیزی را می‌بیند؛ به وجود محض هم آن را نسبت نمی‌دهند چه دانستید که شیئی در اینجا یا آنجا نیست؛ عقلها امکان صرف هم برای آن قائل نیستند.

انسان در خواب و پس از مرگ همانند چنین حقیقتی می‌گردد. اعراض را صوری قائم به ذات می‌بیند که او را مورد خطاب قرار می‌دهند و او نیز آنها را مورد خطاب قرار می‌دهد در حالی که بی شک بدنهایی دارای روح‌اند.

بعضی از مردم این امر متخیل را با چشم حس و بعضی دیگر با چشم خیال درک می‌کنند یعنی در حال بیداری، اما در خواب به یقین با چشم خیال می‌بینند.

بقیه کلام ابن عربی

پس از ذکر ناقور و صور و توصیف صور به قرن نوری چنین گفت[۲]:

پس از آنکه این سخن را تقریر کردیم باید دانست که خداوند ـ سبحانه و تعالی ـ وقتی ارواح را از این اجسام طبیعی عنصری هر کجا باشد بگیرد صورتهایی جسمانی در مجموع این قرن نوری به آنها می‌دهد، پس همهٔ آنچه را انسان پس از مرگ در برزخ درک می‌کند به عین صورتی که در قرن دارد و با نور آن، ادراک می‌کند.

۱ـ «صور مادی در ماده حلول می‌کند در حالی که صور مثالی بر خلاف آن در ماده حلول ندارند.»

۲ـ ناقور: صور و شاخی است که در آن می‌دمند. صور: مأخوذ از تازی، شاخ و جز آن که در آن می‌دمند تا آواز برآید. چنانکه قرآن در باب آن دو می‌گوید: ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الامن شاءالله ثم نفخ فیه اخری فاذاهم قیام ینظرون، (و در صور دمیده شود پس هر که در آسمانها و هر که در زمین است جز آنها که او بخواهد بیهوش می‌شوند. و بار دیگر در آن دمیده شود، ناگهان از جای بر می‌خیزند و می‌نگرند.) قرآن، ۳۹: ۶۸. فاذا نقر فی الناقور فذلک یومئذٍ یوم عسیر، (آنگاه که در صور دمیده شود، آن روز روزی سخت خواهد بود. قرآن ۷۴: ۷.

از رسول خدا(ص) پرسیدند که صور چیست؟ فرمود صور، قرنی (شاخی) است از نور که اسرافیل آن را به دهان می‌گیرد، به شکل قرن (شاخ) که یک طرفش بسیار وسیع و یک طرف آن بسیار تنگ و باریک است.

اما اینکه قرن از نور است به سبب آن است که نور خود سبب کشف و ظهور است و اگر نور نباشد چشم چیزی را نمی‌بیند. پس خداوند به «خیال» نور داده تا تصویر هر چیزی در آن دیده شود. پس خیال از جمیع موجوداتی که موصوف به نورند شایسته‌تر است که نور خوانده شود ـ مترجم.

در انتهای باب می‌گوید:

> هر انسانی در برزخ در گرو چیزی است که کسب کرده است، محبوس است در صورتهای اعمالش تا اینکه روز قیامت در نشئهٔ آخرت برانگیخته شود. خداوند به حقیقت سخن می‌گوید و به راه راست هدایت می‌کند.

سخن حکما

در میان حکما، افلاطون، سقراط، فیثاغورث، انباذقلس و جز آنان از حکمای الهی پیشین به مثل خیالیِ معلق، مستنیر و مظلمی که در محل نیستند عقیده داشتند. آنان بر این باور بودند که این مثل جواهری مجرد و مفارق از ماده و ثابت در اندیشه و خیال‌اند، به این معنا که مظاهری از مثل معلق و غیر حالی هستند که در عالم خارج وجود دارد. همچنین بر این باور بودند که عالم بر دو قسم است: عالم معنی که خود به عالم ربوبیت و عالم عقول و نفوس تقسیم می‌شود و عالم صور که به عالم صور حسی یعنی عالم افلاک، عناصر و آنچه در آن است و عالم صور شبحی که عالم مثال معلق است تقسیم می‌شود.

از اینجا دانسته می‌شود که صور معلقه مثل افلاطونی نیست، چه این دسته از حکمای بزرگ گذشته از صُوَر به مثل افلاطونی نیز عقیده دارند[1]؛ تفاوت میان آنها در این است که مثل افلاطونی نوری و عقلی و در عالم انوار عقلی ثابت‌اند، ولی این صور مثل معلق در عالم اشباح مجرده هستند و بعضی از آنها ظلمانی است که تیره بختان به وسیلهٔ آن عذاب می‌شوند. این صور آبی، سیاه و زشت و نفرت انگیزند که نفس با مشاهدهٔ آنها برافروخته می‌شود و بعضی از آنها نورانی‌اند که نیک‌بختان به وسیلهٔ آنها از نعمت برخوردار می‌گردند. این صور زیبا، درخشان و سفید رنگ‌اند، همانند مرواریدی نهان در صدف. به همین ترتیب، تمامی سالکان از میان مردمان گوناگون وجود این عالم را تصدیق می‌کنند. پس بنابرآنچه ذکر کردیم اتفاق محققان و مکاشفان بروجود این عالم روشن شد.

دلایل عقلی بر عالم

در شرح *حکمةالاشراق*[2] گفتیم که ابصار انطباع صورت مرئی در چشم نیست چنانکه

۱- در شرح *حکمةالاشراق*، ص ۵۱۱ آمده است: «... و غیرهم من الاقدمین کمایقولون بالمثل النوریةالعقلیة الافلاطونیة کذلک یقولون بالمثل الخیالیة المعلقة لا فی محل المستنیرة و المظلمة.» ـ مترجم.

۲- شرح *حکمةالاشراق*، ص ۳۳۶.

معلم اول[۱] و آن گروه از پیروانش که به انطباع عقیده دارند بر این باورند، خروج شعاع از چشم به سوی مرئی هم نیست چنانکه ریاضی‌دانان بدان قائل‌اند، بویژه دارندگان علم مناظر. پس ابصار تنها در صورتی ممکن می‌شود که شیء نورانی در برابر چشم سلیم قرار گیرد و بس، چه بدان وسیله، نفس اشراقی حضوری نسبت به شیء نورانی به دست می‌آورد و سپس آن را می‌بیند.

همچنین در آن کتاب آمده است که صور موجود در آیینه در آن قرار ندارند. این صور در هوا هم نیستند، چه در هوا اشیایی که بزرگتر از آنند نیز ادراک می‌شوند مثل آسمان؛ در چشم هم نیستند چون شیء بزرگ قابل انطباع در شیء کوچک نیست. این صور چنانکه بعضی پنداشتند در صورت تو و در صورت آنچه عیناً می‌بینی نیز نیست، بنابر آنکه شعاعی از آیینه بر صورت تو انعکاس یابد و همه چیز برخلاف جهت آیینه دیده شود؛ چه ما شعاع بودن ابصار را رد کردیم تا چه رسد به انعکاس آن.

گفتیم که صورت در آیینه نیست، در جسمی از اجسام هم نیست و شبکیه نسبت به اشیایی که دیده می‌شوند در حکم آیینه‌ای است نسبت به صورتهایی که از آن ظاهر می‌شوند زیرا شبکیه هم آیینه‌ای است برای نفس که به واسطهٔ آن صور اشیا و اشباح آنها به هنگام مواجه شدن در برابر شبکیه، ادراک می‌گردند. پس صورتی را که بعضی از مردمان در شبکیه فرض کرده‌اند شبیه به صورت آیینه است. همانطور که صورت آیینه در آن نیست، صوری را هم که نفس اشیا را به واسطهٔ آنها درک می‌کند در شبکیه نیستند، بلکه چنانکه ذکر کردیم به هنگام مقابله پدید می‌آید و در این هنگام اشراقی حضوری از نفس بر آن شیء نورانی صورت می‌گیرد که اگر هویتی خارجی داشته باشد آن را می‌بیند و اگر شبح محض باشد نیاز به ظاهر کنندهٔ دیگری مثل آیینه دارد. بدین ترتیب، زمانی که شبکیه در برابر آیینه‌ای که صور اشیای مقابلش را ظاهر می‌کند قرار گیرد، اشراقی حضوری از نفس پدید می‌آید و اشیای خارجی را به واسطهٔ آیینه جلیدیه و آیینه خارجی می‌بیند، البته در صورتی که شرایط موجود و موانع مرتفع باشد.

۱- قطب‌الدین نظریهٔ ابصار سهروردی را از راه اشراق حضوری درست می‌داند و آن را می‌پذیرد. با این حال در *درةالتاج* (بخش نخستین، ج ۴، ص ۸۹ به بعد) در باب‌الابصار می‌گوید: «و کلام در ابصار طویل است، و علمی که متکفّل است با آن علم مناظر و مرایاست و ظاهر شد ـ کی انطباع و خروج شعاع ـ بآن دو معنی کی ذکر ایشان از پیش رفت، هر دو معتبرند درو با شرائط دیگر...». در اینجا برای شاگردان قطب‌الدین خلط و اشتباههایی در خصوص این نظریه قطب‌الدین پدید آمده است.

آنچه گفتیم در بابُ عالم حس و بیداری بود، و اما در باب عالم خواب یا بین خواب و بیداری سخن خواهیم گفت. درست به همان دلیلی که انطباع صور در چشم محال است، انطباع آن در جایی از مغز نیز محال است. پس صور خیالی در ذهن نیستند چون انطباع کبیر در صغیر محال است، در عالم اشیای خارجی هم نیستند وگرنه هر کس حس سلیمی داشته باشد آنها را می‌بیند، عدم محض هم نیستند و گرنه به تصور درنمی‌آمدند، بعضی از آنها متمایز از بعضی دیگر نمی‌شد، و بر هر کدام حکمی متفاوت نمی‌کردند. بدین سان وقتی وجود داشته باشد اما نه در اذهان باشد نه در اعیان و نه در عالم عقول به سبب آنکه صور جسمانی هستند و نه عقلانی، ناگزیر در صقع دیگری از عالم، یعنی عالم مثال و خیال، خواهد بود. این عالم حد واسط میان عالم حس و عقل است و در مرتبه، بالاتر از عالم حس و پایین‌تر از عالم عقل قرار دارد، زیرا تجردش از عالم حس بیشتر و از عالم عقل کمتر است.

تمامی اشکال، صور، مقادیر و اجسام و آنچه به آنها تعلق دارد از قبیل حرکات و سکنات، اوضاع و هیأت و غیره در این عالم قائم به ذات و معلق‌اند، اما نه در مکان و محل پس صور آیینه و خیال در آیینه و قوهٔ متخیله تجلی می‌یابند که معلق و غیر موجود در محل یا مکان‌اند. و نیز تمام آنچه شخص در حال خواب می‌بیند از قبیل کوه، دریا، زمین، صداهای سنگین، حقایق انسانی، حیوانی، نباتی، معدنی، عنصری، فلکی، آسمانی و غیره جملگی مثل قائم به ذات و غیر موجود در محل و مکان‌اند. هر چند از نظر ما این اعراض تنها به ماده قوام دارند و در آنجا ماده‌ای نیست، چه اگر در آنجا ماده باشد و اعراض در آن انطباع یابند اجسامی دارای ماده و صورت و اعراض خواهند بود و در این عالم در مکان جای خواهند داشت به گونه‌ای که هر کس چشم سلیم داشته باشد آنها را خواهند دید.

بدین ترتیب صور و اعراضی که در عالم مثال به هنگام خواب یا بیداری مشاهده می‌شوند، اشباح محض‌اند. و اما لذاتی که در خواب از خوردنیها و آشامیدنیهای لذتبخش و خوش طعم و بو می‌بریم، به سبب انطباع این عراض در آن اشباح نیست بلکه به سبب متمثل شدن آنها در این اشباح بر سبیل تخیل است. پس آنچه در این عالم مثالی وجود دارد به سبب قیام ذاتی و تجردش از مواد جوهری است بسیط، یکی بر دیگری تداخل نمی‌کند و مانع دیگری در محل و مکانی خاص نمی‌شود.

شخصی که در حال خواب و یا در عالم خیال است و کسی که بین خواب و بیداری قرار دارد وقتی از خواب برخیزد یا از مشاهدهٔ آنچه در عالم خیال یا آنچه بین خواب و بیداری

دیده بازآید از عالم مثال دور می‌شود بی آنکه نیاز به پیمودن مسافتی باشد. او این عالم را در جهت خاصی از خود نمی‌یابد. به همین منوال هر کسی که از این عالم رخت بربندد عالم نور را عاری از حرکت مشاهده می‌کند جز اینکه اگر از جمله کاملان باشد آنچه را در خور حال اوست می‌بینند. به این موضوع اشاره خواهیم کرد.

احوال نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن

حال که این مطلب روشن شد به احوال نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن اشاره‌ای کوتاه خواهیم داشت، سپس به سؤالهای مطرح شده پاسخ خواهیم داد.

احوال نفوس انسانی از هیچ حال خارج نیست، زیرا نفس یا در حکمت عملی و نظری کامل است یا متوسط بین آن دو است، و یا تنها در حکمت عملی کامل است نه در حکمت نظری، و یا در حکمت نظری کامل است نه در حکمت عملی، و یا اینکه در هر دو ناقص است. اولی در سعادت کامل و از سابقین و مقربین است[۱]؛ دومی، سومی و چهارمی از متوسطان در سعادت و از اصحاب یمین‌اند، پنجمی در شقاوت کامل و از اصحاب شمال است که در «هاویة» سکنی دارد: فَأُمُّه هاوِيَةٌ وَ ما أَدْرٰیکَ ماهِيَهْ نارٌ حامِيَةٌ، «و تو چه دانی که هاویه چیست، آتشی است در نهایت گرمی»[۲].

در باب گروه اول باید گفت که اگر نفس به واسطهٔ حکمت نظری به آگاهی از حقایق موجودات آراسته گردد و به واسطهٔ حکمت عملی از دست زدن به اعمال زشت پرهیز کند به منبع نور عشق خواهد ورزید؛ و اشتیاق او به عالم نورانی بیش از عالم ظلمانی خواهد بود. زیرا آنچه مانع او می‌شود که از نادانی و رذایل اخلاقی بپرهیزد ـ اعمالی که او را به عالم ظلمانی تشویق و از عالم نورانی دور می‌سازد ـ از میان می‌رود و شرایطی به وجود می‌آید که می‌تواند به زیور علم و فضیلت ـ که او را به عالم نورانی هدایت و از عالم ظلمانی دور می‌کند ـ آراسته شود. افزون بر این، نور به مقتضای طبع خود به آنچه از سنخ آن است تمایل دارد.

پس هنگامی که نفس پس از مرگ، عالم نور محض را مشاهده کند از بدن بکلی رها شده به آن عالم رهسپار می‌شود و این به سبب کمال قوت و شدت جاذبه‌اش به سوی این عالم نور است نه به سوی عالم ظلمانی، زیرا به آن عالم میل و اشتیاقی ندارد. نفس ظلمات را مقهور خود می‌سازد نه آنکه ظلمات او را مقهور سازند. پس وقتی که به آن عالم اتصال پیدا

۱- السّابقونَ السّابقونَ أُولئِکَ المقرَّبونَ فِی جَنّاتِ النَّعیم. قرآن، ۵۶ / ۱۰-۱۲.
۲- قرآن ۱۰۱/۹-۱۱.

کند «چیزی را می‌بیند که هیچ چشمی ندیده، هیچ گوشی نشنیده و بر قلب هیچ انسانی خطور نکرده است[1].»

اما گروه دوم، سوم و چهارم که در سعادت متوسطاند باید گفت که اینان به عالم مثل معلق که محل ظهور آنها بعضی از اجرام فلکی است پر می‌کشند. با این حال، محل ظهور آنها با اختلاف در شکل خاص هر یک از نفوس اختلاف می‌پذیرد. زیرا نفس هر قدر شریفتر و عالیتر باشد مظهر آن مصفاتر و متعالیتر است. معراج نبی ﷺ اشاره‌ای است به این مطلب، هنگامی که صور مثالی خاص انبیا را در آسمانها مشاهده کرد و با آنها سخن گفت. در آن سری است که گفته شده و پاسخش به اشارت آمده است.

در بارهٔ کسانی که در مرتبهٔ دوم و سوم قرا دارند ـ یعنی در علم و عمل متوسط در عمل کامل‌اند ـ باید گفت که ایشان مثل روحانی معلق و موجود، نه در محل، را ایجاد می‌کنند و قدرت بر ایجاد آن نیز دارند. پس آنان از خوراکیهای لذیذ، صور زیبا، سماع پاکیزه و غیر آن از قبیل نوشیدنیهای گوارا و پوشیدنیهای فاخر از آنچه نفس آرزو می‌کند و چشم لذت می‌برد بهره‌مند می‌شوند. این صور از صور موجود در عالم ما کامل‌ترند. مظاهر صور موجود در این عالم و محلی که در آن تجلی می‌یابند ناقص است چرا که این محل هیولای مشترک عالم کون و فساد است و دائماً از حالی به حالی دیگر تغییر و تبدل پیدا می‌کند، صورتی را به خود گرفته و صورتی را رها می‌کند. مظاهر صور موجود در عالم کامل است چرا که مظاهر آن اجرام فلکی هستند که کون و فساد ندارند.

سپس پیشنیان اختلاف کردند که آیا این نفوس در اجسام تا ابد جاوید خواهند بود یا تا زمانی طولانی باقی و پس از آن به عالم نور منتقل خواهند شد. متقدمان بر آن بودند که متوسط در علم و عمل و کامل در عمل نه در علم در بعضی از افلاک مخلد است چرا که استعداد رفتن به عالم نور محض و عروج به فلکی بالاتر از آنچه را بدان تعلق داشته ندارد. اما آن‌کس که در علم کامل است، نه در عمل، در آن مخلد نیست بلکه از عالم مادون به عالم اعلی می‌رود تا اینکه به فلک نهم می‌رسد، سپس اگر استعداد رها شدن از آن عالم را داشته باشد به عالم نور واصل می‌شود.

افلاطون بر این باور بود که این نفوس در اجرام سماوی پایین‌تر از فلک نهم جاوید خواهند ماند، بلکه از یکی به دیگری انتقال می‌یابند. نفوسی که مظاهر آنها فلک پایین‌تری

۱- صحیح بخاری، بدءالخلق، ۸: ۵.

است که اختصاص به ماه دارند ـ مثل اسماعیل علیه السلام که نبی صادق صلی الله علیه و آله خبر داد که او را در شب معراج در آسمان اول مشاهده کرد ـ در این فلک مدتی کوتاه یا طولانی باقی می‌مانند به طوری که بعضی از هیئتها از آنها زایل می‌شود، سپس به فلک عطارد بالا می‌روند و در آن نیز مدتی باقی می‌مانند و همینطور پیوسته به طور مرتب از فلکی پایین‌تر به فلکی بالاتر می‌روند و در هر فلکی مطابق با هیئتهای پسندیده و مذموم خود زمانی کوتاه یا بلند اقامت می‌گزینند تا اینکه سرانجام به فلک نهم می‌رسند. اگر استعداد رفتن به عالم عقل برای آنها وجود داشته باشد به آن پر می‌کشند و در فلک نهم جاوید نمی‌مانند. بعضی دیگر از آن بر این عقیده رفتند که بالضروره باید افلاک را پشت سر گذاشت و از آنها رهایی یافته به سوی عالم نور محض بالا رفت. اخوان‌الصفا نیز برهمین عقیده تمایل داشتند.

حق این است که نفوسی که به فلک اعلی ارتقا پیدا می‌کنند اگر مدتی که شایستهٔ باقی ماندن در آنجا هستند در آن باقی بمانند با عالم مثل نورانی رابطه پیدا می‌کنند، زیرا فلک اعلی نزدیک به عالم مثل نورانی است و در آن از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای بالا می‌روند تا به فلک اعلای عالم مثال می‌رسند، سپس از آن به عالم نور محض انتقال پیدا می‌کنند چرا که همجوار با آن عالم‌اند. با این حال، بیشتر نفوسی که استعداد رسیدن به عالم عقل را دارند به ترتیب عالم حسی و مثالی را طی می‌کنند و از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای بالاتر می‌روند تا اینکه به عالم عقل می‌رسند، سپس در آنجا دوامی ابدی می‌یابند بی‌آنکه تغییری در آنها حاصل شود؛ چه این عوالم، منازل و مراحلی برای رفتن به سوی حق تعالی است. رسیدن به حق تعالی بدون پیمودن همهٔ آنها ممکن نیست و رسیدن به عالم نور نیز بدون پیمودن عالم مثال محال است، چرا که محال است به مقصد برسی در حالی که بین تو و بین او هنوز منازل ناپیموده باقی باشد، و این سنت خداوند است در زمین و آسمان: «لن تجد لسنة الله تبدیلاً[۱].»

گروه پنجم که ناقصان در علم و عمل‌اند، یعنی اهل شقاوتی که «حول جهنّم جثیاً[۲].» «و اصبحوا فی دارهم جاثمین[۳]» ـ یعنی به خصلتهای حیوانی گراییدند، وقتی از بدنهای حیوانی رها شوند، اگر تناسخ حق باشد، یا از بدنهای انسانی اگر تناسخ باطل باشد (زیرا دلیل بر هر دو طرف نقیض در تناسخ ضعیف است). اینان دارای سایه‌هایی مثالی هستند که

۱- قرآن ۱۷/۷۷.
۲- قرآن ۱۹/۶۸.
۳- قرآن ۷/۹۱.

عبارت است از صور خیالی معلق، نه در محل، مطابق با هیئت مناسب آنها؛ زیرا این گروه مثل آن گروه کامل استعداد آن را ندارند که از بدنها رها شوند و به عالم نور گام نهند و نیز همانند متوسطان نیستند که افلاک مظهر نفوس آنها باشد. صفات پستی که در آنان است، آنها را به سمت تعلقات می‌کشاند. پس به صورتهای مثالی لایق خود تعلق پیدا می‌کنند. زیرا بدین ترتیب برای هریک از صفات اخلاقی مذموم و هیئتهای پستی که در صقع نفس جای دارند بدنهای نوعی وجود دارد که اختصاص به خلق و خوی آنها دارد، همانند تکبر و شجاعت که مناسب بدن شیران و نظیر آنهاست، خباثت و فریبکاری مناسب بدن روبهان و نظیر آنها، تقلید و تمسخر مناسب بدن میمونها و شبیه به آنها، دزدی و ربودن مناسب بدن گرگان و امثال آنها، خودپسندی برای طاووس و حرص مناسب بدن خوکان و از این قبیل.

هر بدنی جزئی از خویی را که به آن بدن تعلق دارد و به مقدار آن، داراست. مثلاً برای حرص بدنهایی است نظیر خوک و موریانه تا اینکه حرص خوک و موریانه عین یکدیگر نباشند، بلکه هر بدنی جزئی تقسیم شده از حرص بقیه افراد آن نیست، بلکه هر یک حرص خاص خود را دارد که دیگری در آن با او مشارکت ندارد؛ زیرا بر طبق شدت هر خصلت مذمومی در نفس و ضعف آن، و اضافه شدن خلق و خویهای مذموم و پسندیدهٔ شدید و ضعیف دیگر به آن، و نیز اختلاف فراوان در ترکیبهای هر یک ـ که جز خداوند کسی شمار آنها نمی‌داند ـ تعلق نفوسی که به خویی خاص متصف می‌شوند، اختلاف پیدا می‌کند. مانند حرص که فقط به بعضی از انواع حیوانات متصف به آن و همچنین بعضی از افراد نوع آن تعلق پیدا می‌کند نه به همهٔ آنها. بدین ترتیب هر خویی مانند آز، حد معینی در شدت و ضعف دارد که وقتی نفس به آن حد رسید به بدن نوعی از حیوانات مناسب با آن تعلق می‌گیرد مثل سگ و نظایر آن. آنگاه بر طبق شدت آز و ضعف آن وچیزهایی که گفتیم بدان منضم می‌شود، تعلقش به بدنهای افراد سگهایی که آز ضعیف و آز شدید دارند و سگهایی که آزار می‌رسانند مثل سگهای ولگرد و نیز سگهایی که فایده می‌رسانند، مثل سگهای شکاری، تفاوت پیدا می‌کند.

به سبب اختلافی که مردمان در اخلاق پسندیده و مذموم دارند و به سبب شدت و ضعف در آن و اختلاف ترکیب هر یک، سایه‌های مثالی معلق و لا فی محل آنها اختلاف پیدا می‌کند. ولی کسی که هیئتهایی پست دارد پس از مفارقت نفس او از بدنش به عظیمترین بدن حیوانی تعلق می‌گیرد که با قویترین آن هیآت مناسبت دارد. سپس در آنجا سیری نزولی پیش

می‌گیرد و از عظیمترین حیوان گرفته تا حیوان در حد اوسط و پس از آن به کوچکترین حیوان می‌رسد تا اینکه آن هیئت پست از میان می‌رود. در آنجا او به عظیمترین بدن اتصال پیدا می‌کند، بدنی که با هیئتی که به لحاظ قوه و استعداد پس از هیئت نخست قرار می‌گیرد مناسبت دارد و سپس درجه به درجه نزول می‌کند تا همهٔ آن هیآت از میان می‌روند. در این هنگام به عالم عقول اتصال پیدا می‌کند. مثلاً انسانهای حریص و شرور، در حالی که حرص قویتر است، ابتدا در بدنهای انواع کثیری که دارای هیئت حرص و در بزرگی و کوچکی مقادیری نزدیک به هم دارند منتقل می‌شوند که عبارت است از طبقات آتش و درجات آن مثل خوک و مگس: و این سیر را بترتیب و بتدریج طی می‌کنند تا در آخرین مرحله به بدنهای مگسی منتهی می‌شوند سپس به آنچه کوچکتر از آن است اگر هیئت حرص را داشته باشد می‌رسند. پس وقتی به کوچکترین حیوانات از نظر حرص رسیدند و آن هیئت پست بکلی از نفس زایل شد به بدن دیگر انواعی که دارای هیئت شرارت‌اند ـ به وجهی که ذکر شد ـ انتقال می‌یابند. پس ابتدا به پلنگها و گرگها و پس از آن به چیزی که شرارت کمتری دارد و جسمش کوچکتر از آن است پناه می‌برد تا اینکه آن هیئت پست نیز کلاً از نفس زایل شود و همچنین اگر هیئتهای پست دیگری وجود داشته باشد از میان برود. در این هنگام عالم مثل معلقه را رها کرده به سوی عالم افلاک آن پر می‌کشند اگر استعداد آن را داشته باشند.

این قول خداوند تبارک و تعالی: کلما نَضِجَتْ جُلودُهم بَدَّلْناهم جلوداً غَيْرَها[1]، (هرچه پوستشان سوخته شود، پوست دیگر بر بدنشان بیاوریم)، به تبدیل پوست بدن آنان، به وجهی که ذکر کردیم، اشاره دارد. نیز این قول او: كُلَّما أَرادوا أَنْ يَخرجوا منها أُعيدوا فيها[2]، (هر وقت بخواهند که از آن بیرون آیند، در آن بازگردانیده می‌شوند)، یعنی در آتشهای گوناگونی که درجات آتش دوزخ است و بدنهای حیوانات مثالی به آن بازگردانده می‌شوند، یعنی به آتشهایی که خود نیز ابدان‌اند. نیز این قول او: رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْها فَإِنْ عُدْنا فَإِنّا ظالِمون[3]، (پروردگارا، ما را از میان آن (آتش) بیرون آور، اگر (به کارهای زشت) بازگردیم بی‌گمان ما ستمکاریم) و این قولش در باب تیره‌بختان: رَبَّنا أَمَتَّنا اِثنَتين و أَحْيَيْتَنا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذنوبِنا فَهَلْ إِلىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبيل[4]، (پروردگارا، ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی پس ما به گناهان خود اعتراف داریم اکنون آیا بر آن (نجات) راهی هست؟) یعنی خروج از بدن

۱- قرآن ۵۶/۴.
۲- قرآن ۲۰/۳۲.
۳- قرآن ۱۰۷/۲۳.
۴- قرآن ۱۱/۴۰.

حیوانات تا اینکه بار دیگر یا چندین بار نمیریم. و در بارهٔ نیک‌بختان گفته است: لَایَذُوقُونَ فیهٰا الْمَوْتَ اِلّا الْموتَة الْاولیٰ وَ وَقیهُم عَذٰابَ الْجَحیم[1]، (جز مرگ نخستین (که در دنیا برای آنان پیش آمده است) در بهشت طعم مرگ را نمی‌چشند و خدا آنان را از عذاب جهنم نگاه داشته است.) چه آنکه محال است نفوس آنان به عالم مثل حیوانی انتقال یابد زیرا اخلاق نیکو و صفات پسندیده بر آنها غلبه دارد. پس اگر به آن عالم انتقال نیابند جز مرگ نخستین را نخواهند چشید. نیز این قول او که: و نَحْشُرُهُم یَوْمَ القیامةِ عَلٰی وُجُوهِهِم[2]، (ما آنان را در روز قیامت بر رویهایشان محشور می‌کنیم)، یعنی به صورت حیواناتی که سر خمیده دارند.

احادیث نقل شده در بارهٔ اینکه مردم به صورتهای گوناگون در قیامت مطابق با خلق و خوی خود برانگیخته می‌شوند فراوان است، مانند این حدیث نبوی که: یحشر الناس یوم القیامة علی وجوه مختلفة (مردم در روز قیامت به صورتهای گوناگو محشو می‌شوند)، و این سخن او: کما یَعیشونَ یَموتون یُبعثون (مردم همان گونه که زندگی می‌کنند، می‌میرند و برانگیخته می‌شوند) بدین ترتیب می‌فرماید هر کس در اعمال نماز با امام مخالفت کند در قیامت با سری به سان سر الاغ محشور می‌شود. پس اگر در مخالفت که عین حماقت الاغ بودن است زندگی کند این حالت در او استوار شود و کودنی در او استحکام یابد و سرانجام به صورت الاغ محشور شود... و سخنان دیگری که ذکر آنها به درازا می‌کشد.

فیثاغورث می‌گوید:

> بدان که با افکار و اقوال و افعالت مقابله خواهی کرد. از هر حرکت فکری قولی یا فعلی، صورتهایی روحانی یا جسمانی پدید خواهد آمد. اگر حرکت از روی غضب یا شهوت باشد ماده‌ای می‌گردد برای شیطانی که تو را در این زندگی آزار می‌دهد و مانع رسیدن نور به تو پس از مرگ می‌شود اما اگر عقلی باشد از همنشینی با آن لذت میبری و با نور آن در آخرت در جوار خداوند و با عنایت او هدایت می‌شوی.

از این قبیل سخن در میان سخنان پیشینیان که بر تجسم اعمال دلالت دارد بسیار است. آنچه گفته شد نمونه‌ای بود از آنها. بهتر است به همین مقدار بسنده شود تا از اطنابی که موجب ملال است دوری شود. حال که این مسائل مسلم شد به مقصود باز می‌گردیم و به بررسی الفاظ و تأمل اقوالش می‌پردازیم.

۱- قرآن ۴۴/۵۶.

۲- قرآن ۱۷/۹۷.

پاسخ به مسائل

پس می‌گوییم این سخن او ـ خداوند فضلش را همیشگی و در میان بزرگان نظیر او را بیشتر کند ـ که می‌گوید:

> شریعت صادق به ما از احوال برزخ و تجسم اعمال خبر داده، پس اگر جوهر روحانی این صور را مجرد از تعلقات جسمانی تصور کند، چگونه ممکن است چنین تصور محدودی از موجودی مجرد صورت گیرد؟

اگر مرادش از تجرد از تعلقات جسمانی تمامی اجسام است ـ یعنی اعم از اجسام حسی و مثالی ـ که باید گفت البته چنین نیست؛ زیرا گرچه از تعلقات حسی تجرد دارد از تعلقات مثالی مجرد نیست چنانکه پیشتر محقق ساختیم. اما اگر مرادش تجرد از بعضی اجسام است. یعنی اجسام حسی نه مثالی ـ که این حقیقتی است مسلم ولی بعید نیست چنین نیز نباشد چنانکه ذکر آن قبلاً گذشت.

و اما این قول و:

> اگر موضوع تخیل او جسم او باشد

اگر مقصود از جسم، جسم حسی باشد، درست است که آن با مرگ از هم پاشیده می‌شود و اگر مقصود جسم مثالی باشد، این سخن درست نیست، زیرا جسم مثالی از بین نمی‌رود.

و اما این قول او:

> اگر موضوع تخیل جسم دیگری باشد از قبیل فلک یا غیر آن...

از آن روست که موضوع تخیل بعضی (متوسطان) جسم فلک است و ما برای شما توضیح دادیم که اینان تنها به این جسم تعلق می‌گیرند نه به جسمی دیگر از اجسام مثالی، به سبب آنکه از عالم مثال بالاتر می‌روند و به عالم انوار ملحق نمی‌شوند زیرا فاقد کمال‌اند. پس ضرورتاً به بعضی از افلاک تعلق دارند ـ اگر پارساتر باشند به فلک اعلی وگرنه به فلک ادنی.

اما این قول او:

> یا غیر آن

اگر مقصودش از آن، چیزی غیر از فلک است از قبیل اجسام این علم، ظاهراً این نظر در قول دیگر وی ابراز می‌شود که می‌گوید:

> پیداست که ارتباط این جوهر روحانی به سبب نسبتی است که میان جسمانی و روحانی وجود دارد و نسبت میان آن دو نیز به سبب مرگ پدید آمده.

پس مراد آن نیست و نیازی به بیان مناسبت بین آنها نمی‌باشد. اگر مرادش اجسام عالم مثال است، مقصود همان است و به بیان مناسبتی میان آنها نیاز دارد و گفتیم کمه این مـناسبتی است که قبل از مرگ بین آنها ثابت است به سبب وجود ملکاتی در آن و مناسب با آن بدن مثالی.

اما این قول او:

> آنگاه در صورتی که تخیل این جوهر روحانی به واسطهٔ جسم انجام شود، اجتماع کلیه مفارقات بر اجسام عالم لازم خواهد آمد و در این صورت، باید یا این جواهر متناهی باشند و یا اجسام نامتناهی، و هر یک احتیاج به برهان دارد.

ما بر لزوم اجتماع همهٔ مفارقات بر اجسام عالم سخن نـمی‌گوییم، خـواه مـقصودش از آن اجسام فلکی باشند خواه اجسام عالم مثال؛ چه مفارق به چیزی غیر آنها تعلق نمی‌گیرد. بلکه بعضی از مفارقات به افلاک و بعضی از آنها به بدنهای عالم مثال تعلق می‌گیرند. دو مفارق در یک بدن مثالی جمع نمی‌شوند اما اجتماع بر جرم فلکی هر چند امری است ممکن بنا بر خبری که نبی‌اکرمﷺ داده است مبنی بر اینکه عیسیؑ و یـحییؑ در آسـمان چـهارم بوده‌اند، با این حال، اجتماع مفارقات به طور غیر متناهی بر فلکی واحد صورت نمی‌گیرد. و اگر او بپذیرد ما محال بودن آن را نمی‌پذیریم؛ زیرا صورتهای مثالی در محل یکدیگر را دفع نمی‌کنند چون در محل نیستند. چنین صوری می‌توانند در فلکی مشاهده شوند چنانکه در آیینه صورتهایی را با هر گونه کم و کیفی بدون آنکه یکدیگر را دفع کنند یا امری محال باشد می‌بینی. بدین ترتیب، متناهی بودن آن جواهر لازم می‌آید و نه غیر متناهی بودن اجسام.

سپس این قول او:

> و هر یک از آن دو احتیاج به برهان دارد.

با سیاق کلام تناسب ندارد، بلکه بهتر بود که می‌گفت «هر یک از دو قسم محال است» یـا «باطل است» و مانند آن.

اما این قول او:

> یا اینکه این جوهر روحانی سرانجام از این علاقه و ارتباط رها می‌شود و به سعادت نایل می‌گردد که مستلزم آن خواهد بود که پس از مرگ تکامل دیگری برای نفس روی دهد.

بیان این موضوع خواهد آمد.

ما در باب اختلاف اوایل در خصوص این ترقی و تکامل سخن گفتیم و حقیقت مطلب آن را بیان کردیم.

اما این قول او:

> اگر به شقاوت دچار شود باید گفت که شقاوت مستلزم تنزل نفس خواهد شد و چه بسا که آن با لطف و کرم الهی منافات داشته باشد.

در صورتی منافات خواهد داشت که ماده‌اش قابلیت آن را داشته باشد، حال آن که چنین نیست. و گرنه با آنچه از جود و کرم الهی انتظار می‌رود مخالف نبود زیرا بخلی در فاعل نیست، و اگر قصوری هست در قابل است نه در فاعل.

و اما این قول او:

> یا بگوییم نه به سعادت می‌رسد و نه به شقاوت، که در این صورت به تعطیل خواهد انجامید، یا بگوییم که هم به سعادت می‌رسد و هم به شقاوت که جمع بین ضدین است.

شقی بودن انسان از یک وجه و سعید بودن او از وجهی دیگر مستلزم اجتماع ضدین نیست مگر در لفظ نه در حقیقت.

و اما این قول او:

> اگر همانطور که گروهی پنداشته‌اند هر انسانی دارای دو وجود باشد: وجودی عینی که همان وجود ظاهری است و وجودی ذهنی... که در علم خداوند است.

اگر اینان مقصودشان از وجود ذهنی موجود در علم خداوند، وجود مثالی موجود در عالم مثال بر سبیل مجاز است، که باید گفت همانطور که پیشتر گفتیم علم خداوند برتر از آن است که محل حوادث واقع شود. نه اینکه چنانکه ذکر شد مستلزم اجتماع وجود ذهنی روح و وجود عینی آن با وجود ذهنی جسم باشد چرا که این امری محال نیست.

اما این قول او در فصل اول:

> و این همه اعراضی باشند که با انحلال بدن از میان بروند.

اگر مرادش در از میان رفتن این اعراض، زایل شدن آثار آنها از نفس است، این سخن جایز نیست چرا که ممکن است در نفس قوام داشته باشند به طوری که از آن زایل نشوند جز با

انتقال در صورتهای مثالی و اگر مقصودش از بین رفتن از بدن حسی باشد که قابل قبول است و بعدی ندارد.

اما این قول او در فصل دوم

> بلکه عرضی است که با مطالبهٔ جسم پدید می‌آید و به هنگام عدم مطالبه کل آن از میان می‌رود.

تمایل نداشتن روح به جسم و اهتمام نورزیدن به مصالح آن مستلزم آن است که روح عرضی باشد و با مطالبه جسم عارض شود و با عدم مطالبهٔ آن بکلی از میان برود. بلکه در صورتی مستلزم این امر می‌شود که در نفس از آن عرضی، چیزی که مقتضی میل به جسم و اهتمام به مصالح آن ـ که خود مقتضی تصورات و تخیلات است ـ تمکن نیابد.

اما در بارهٔ آنچه در فصل سوم آمده است، مبنی بر اینکه ارواح حیوانی آیا با نابود شدن بدنهایشان از میان می‌روند یا خیر؟ گوییم: در شرح *حکمة‌الاشراق* بیان داشتیم. که هر کس ذات خود را ادراک کند نور مجرد است. تردیدی نیست که حیوان ذات خود را همانند انسان ادراک می‌کند. و کسی که ادراک حیوانی را انکار می‌کند معاند و مکابر است همانطور که انکار کلیات را به وسیلهٔ او منکر است. اگر کسی بخواهد دلایلی را که بر این مسأله اقامه شده دریابد، باید به آن شرح رجوع کند.

اما این قول او:

> بدین ترتیب انسان با مشاهدهٔ چنین حیوانی به تعالی خویش در جهت کمال پی می‌برد. پس اگر او واجد این تعالی است چگونه تحقق می‌پذیرد و اگر فاقد آن است، شایستهٔ کرم الهی نیست که مستعد کمال را از رسیدن به کمال لایق خود باز دارد.

از اینکه انسان در میمون بعضی از قوای عملی را مشاهده می‌کند، به این نتیجه نمی‌رسد که این حیوان به طرق کمال پیش می‌رود؛ اگر مرادش از کمال، کمالی باشد که با معاد ارتباط پیدا می‌کند. اما اگر مرادش کمالی باشد که به بعضی از قوای عملی تعلق می‌گیرد، باید گفت که این کمال لازم و معقول است و در میمون مشاهده می‌شود، تا آنجا که بعضی از آنها واجد فهمی بیشتر و دارای اعمالی ظریفتر از دیگری هستند. در واقع، قوای عملی در یک میمون به مرور زمان تکامل می‌یابد و اعمالی که انجام می‌دهد، حرکات و سکناتی که از او سر می‌زند و غیره رفته رفته به کمال بیشتری می‌رسند. بدین ترتیب هر یک از آنها به کمالی که مناسب‌حال آنان‌است می‌رسند. هیچ‌یک‌از آنها از کمالی‌که مستعد رسیدن به‌آن است در این

عالم باز داشته نمی‌شود. نیز از کمالی که در عالم مثال استعداد رسیدن به آن را دارد باز داشته نمی‌شود، اما اگر استعداد آن را نداشته باشد ارتقایی برای او نخواهد بود، و این مستلزم آن نیست که لیاقت بر خوردار شدن از کرم الهی را نداشته باشد؛ چرا که لازم نمی‌آید شخص مستعد در داشتن کمالی خاص از رسیدن به آن محروم ماند.

این بود آنچه بر خاطرهٔ بیمارم گذشت و ذهن ناتوانم با شتاب آن را اندیشید. پس اگر درست باشد به آرزوی خود رسیده‌ام، امیدوارم کسانی که دارای نیت نیکو و ادب و بردباری هستند، اگر سهو و اشتباهی از اینجانب ببینند، مورد عفو و گذشت قرار دهند و آن را بپوشانند. باری، من به خطاهای خود اعتراف می‌کنم و بر عجز و ناتوانی خود آگاهم. خداوند اعتراف به عجز من و تو را بیفزاید. چه عجز از ادراک خود ادراک است.

این بود آخرین پاسخ، خداوند خود به درستی سخن داناتر است.

بخش هفتم

[ط: رسالة للعلامة الشيرازي في تحقيق عالم المثال و أجوبة أسئلة بعض الفضلاء

بسم‌الله الرّحمن الرّحيم

[ربّ، انعمت فزد.

قال الأستاذ العلّامة قدوة الحكماء الواصلين العلماء الكاملين قطب الحقّ الملّة والدّين محمود بن مسعود بن مصلح (كذا) الشيرازي ـ جعل الله ثراه اطيب من نسيم الأسحار و روائح الرّياض <و> عنب القطار.

<مقدمة المؤلف>

امّا بعد حمدالله [ط: تعالىٰ] علىٰ آلائه المبثوثة في ارضه و سمائه، و الصّلوة علىٰ محمّد خاتم‌أنبيائه و [سلام على أبنائه][1]:

[ف] إنّي القى اليّ كتاب [كريم] من لدن حكيم عليم[2] مشتملاً علىٰ مسائلٍ ليس المسؤل عنها بأعلم من السّائل،[3] لكن لمّا كان من القضايا المتعارفة أن ما لا يُدرَک كلّه لا يُترَک كلّه، رأيتُ أن أذكر عليها ما عندي فيها و أن أسرد كلامه [أوّلاً] سرداً[4] ثمّ أنقده نقداً، فاقول[5]:

قال صاحب الكتاب:

<كلام الفاضل>

بسم‌الله الرّحمٰن الرّحيم

الحمدلله و سلام على عباده الّذين اصطفى[6].

لا بدّ لكلّ طالب من أن تجاذبه في طريق طلبه شبه يحاول حلّها و إن كان على غاية صفاء الإيمان، فإن طبيعة

۱ـ م: «و آله. فإنّ المولىٰ الأكمل العلّامة أفضل المتأخرين و أكمل المتبحرّين قطب الحقّ و الدّين محمود بن مسعود بن المصلح الشيرازي ـ قدس‌الله روحه و كثر في محافلٍ فتوحه ـ قال.»

۲ـ سورة النمل ۶، ۲۹.

۳ـط: المسائل.

۴ـ هـ: «سرد كارى پيوسته كردن و پى در پى كردن و سخن نيكو و مسلسل گفتن كر.»

۵ـ ط: «فنقول».

۶ـ سورة النمل ۵۹.

البشر تقتضي ذلک، ولو لا ذلک ما صدر عن الخلیل ـ علیه الصّلوٰة والسلام ـ قوله: أَرِنِي كَيْفَ تحـي المَوتٰی [۱]،» و في مثل هٰذه الحالة یحتاج ضرورة إلی من یکشف عنه شبه مشکلاته و یجلو له ظلَم معضلاته کیلا یبقی فکره في ذلک شاغلاً عن مقصده، فکانه في هذه الحالة یصوّر له شیطان الشبهة [۲]. یروم [۳] شغله عمّا یریده، فناظَره خصمه لغیرته علی الإیمان بکلّ [۴] ما یقدر علیه، و یلجا تارةً إلی جناب الحقّ و تارةً إلی جناب من عرّفه الحقّ، و تارةً یدافع ذلک إخراجًا له من باله، کلّ طالب علی قدر حاله.

و قد عَنَتْ [۵] لي اسؤلة کثیرة من هٰذا القبیل، و رأیت تعیین جمیعها یؤدّي إلیٰ التّطویل، فاقتصرت من الجمیع علیٰ ما هو الأهمّ في طلب السّعادة، و الله الموفق لطلب الحقّ و نیل الإرادة.

وقد وَعَدَنا الشّرع [۶] الصّادق فتوعذنا باحوال البرزخ و تجسّد الأعمال، فهذه الصّور إن کان یتصوّرها [۷] الجوهر الرّوحاني مجرّدًا عن علائق الأجسام، فکیف یحصل من [۸] مثله هٰذا التّصوّر المحدود مع [۹] کونه مجرّدًا؟ و إن کان موضوع تخلیّه جسمه فمعلوم انّ موضوع التّخیّل هو الدّماغ و هو بأدنی مرض یختلّ حتّی یفسد التّصوّر و الحفظ و الذّکر و الفکر، فکیف بحالة الموت الّتي هي فساد بالکلّیة؟ و إن کان موضوع التّخیّل جسمًا آخر من فلک أو [۱۰] غیره، فمعلوم انّ علاقة الجوهر الرّوحاني بنسبة [۱۱] الجسماني و الرّوحاني، فإنّه بنسبةٍ [۱۲] حدثت بالموت بینهما حتّیٰ أوجبت [۱۷۰ط] اختصاصه به و انجذابه [من] بین سائر الجواهر المفارقه لابدّ أنّها إلیه دون غیره من الأجسام، بل إلیٰ غیره دون بقیّة الأحیاز من نوع ذلک الجسم.

ثمّ هٰذا الجوهر الرّوحاني إن تمّ علیٰ ما هو علیه من التّخیّل بواسطة الجسم لزم اجتماع المفارقات کلّها علیٰ اجسام العالم فتجب نهایة تلک الجواهر او عدم نهایة الأجسام، فکلّ واحد من القسمین یحتاج إلیٰ برهان، او یتخلّص في [۱۳] آخر الأمر من علاقته إلی السّعادة، فیلزم ان یکون له بعد الموت ترقٍّ آخر، [۲م] فیتعیّن بیانه، و إن [التحقیق [۱۴]] بالشقاوة لزم انحطاطه [۱۵]، و لعلّ هذا الحال منافٍ لِما یُرْجیٰ من الجود الإلهيّ، أو لا إلیٰ سعادة و لا إلیٰ شقاوة، فیلزم التّعطیل [۱۶] أو إلیهما معًا [۱۷] فیکون جمعًا بین الضّدّین.

و إن کان کما زعم قوم أنّ لکلّ واحد وجودَیْن: عینيٌّ هو [۱۸] الظّاهر، و ذهنيٌّ [۱۹]، بعد الموت تنتقل علاقة الجوهر الرّوحانيّ إلیٰ باطن جسمه، و هو وجوده الذهنيّ الموجود في علم الله تعالیٰ، و یتجسّد له الأعمال هنالک [۲۰]، فیصیر باطنه [هناک] ظاهرًا و ظاهره هٰذا الدّنیاويّ باطنًا [وهٰذا] و إن راق [۲۱] ظاهره، فهو خطابيّ لا برهان علیه، و مع

۱– سورة البقرة ۲۶۰.

۲– ط: «البشریّة.»

۳– ،: «رَوْم جُستن کر.»

۴– ط: «لکلّ.»

۵– ،: «عَنَتْ در کاری افتادن که از آن بیرون نتوان آمد و دشتخوار شدن و سختی شدن کر.»

۶– ،: «الشّارع.»

۷– ص ۲۶۲؛ م: «کانت تتصوّرها»؛ ط: «کان یتصوّر».

۸– م، ص ۲۶۲؛ ط: «منه.»

۹– م، ص ۲۶۲؛ ط: «و مع.»

۱۰– ط، ص ۲۶۳؛ م: «و.»

۱۱– ط: «لنسبة بین.»

۱۲– ط: «لنسبة.»

۱۳– م، ص ۲۶۴؛ ط: «من.»

۱۴– م، ص ۲۶۵

۱۵– ،: «انحطاط افتادن و شتابیدن و فروآمدن نرخ کر.»

۱۶– م: ص ۲۶۵. ط:«التّعطّل.»

۱۷–ص ۲۶۵: «معان.»

۱۸– ط: «عینیًا و هو.»

۱۹– ط: «و أنّ ذهنیًّا»؛ ص ...: «و ذهنیًّا.»

۲۰– ط: «هناک.»

۲۱–ط: «زاد.»

ذلک فكما انّ للسجم وجودَيْن فكذلک[١] الرّوح له أيضًا كذلک، فعند انتقال الرّوح بوجوده[٢] من وجوده العينيّ إلىٰ وجود[٣] جسمه الذّهنيّ، فلا بدّ إن[٤] يختلف حال وجوده الذهنيّ بانتقاله فإنّه[٥]كان أولاً موجودًا مع الجسم العينيّ، و لآن فهو موجود مع الجسم الذّهنيّ، و يلزم منه اجتماع الوجود الذّهنيّ للرّوح و الوجود العينيّ علىٰ الوجود الذّهنيّ من الجسم.

و مع هذا كلّه فكيف[٦] يتجسّد الأعمال هناک و علم الله تعالىٰ إن يكون موضوعًا[٧] للحوادث؟

فصل [١] قد ادّعي أنّ اللّطيفة الإنسانيّة [هو] جوهر قائم بنفسه، فما المانع من أن يكون تركيب الجسم الإنسانيّ من العناصر يقتضي وجود شيء خامس كاقتضاء [اجتماع] الزّاج و العفص و الماء وجود السّواد، و يكون ذلک موجبًا للأحوال الإنسانيّة؟ [أو يكون[٨]] هٰذا الشيء الخامس استعدادًا يحصل بامتزاج الأركان يقتضي في كلّ وقت بتغيُّر[٩] الأحوال من تأثيرات الأجرام العلويّة حالا يوجب حالا من الأحوال الإنسانيّة، كما ترىٰ أنّ المولود عند ولادته عارٍ عن الإدراكات اكثرها ليس معه مع قصده غير[١٠] الشّهوة و الغضب علىٰ ضعف [فيهما]، و بقيّة حواسّه الظاهرة و الباطنة فغير درّاكة، فإذا مضت عليه مدّة فتراه و يسمع صوت من يصوت له و يرىٰ من يتقابله[١١] أدنىٰ رؤية، ثمّ [١٧١ط] إذا اشتدّ قليلاً بأفعال القوىٰ النّباتيّة، فأعطي شيئاً أخذه لكن لا يتألّم باسترجاعه منه، و بعد قليل [يشعر بألم][١٢] الاسترجاع،[١٣] و هٰكذا درجة فوق درجة و طورًا فوق طور إلى آخر العمر.

فلِمَ لا يجوز أن يكون هٰذه كلّها خاصّيّات فائضة عليه من تأثيرات الأجرام بحسب [استعداد تركيبه][١٤]، و عند الانحلال يبطل[١٥] جميع ذلک، أو يكون اختلاف الأحوال لفيض يصل إليه باختلاف الاستعدادات من واهب [الصور]، فيختلف[١٦] قبوله[١٧] (كذا) لاختلاف أحوال استعداده[١٨]، و يكون جميع ذلک أعراضًا تبطل بالانحلال.

فصل [٢] ما جواب القائل إنّ هٰذه التّصوّرات و التّخيّلات إنّما ينشأ للرّوح الإنسانيّ من اتّصاله بالبدن لمطالبة[١٩] البدن من الرّوح بطبيعة تدّبره، و عند مفارقته إيّاه يبطل جميع ذلک لعدم المطالبة؟ فيكون اهتمامه بمصالح[٢٠] الجسم للعلاقة، فإذا بطلت يبطل[٢١] الاهتمام، إذ ليس نزوعه للجسم[٢٢] ذاتيًّا له، و إلاّ لمْ يزل كذلک[٢٣]، [٣م] فإذن هو عرضيّ يعرض بمطالبة الجسم، فعند عدم المطالبة يبطل ذلک كلّه.

١- ط: «فذلک.»
٢- ط: «من وجوده.»
٣- ط: «وجوده.»
٤- ط: «و إن.»
٥- ط: «فإنْ.»
٦- ط: «كيف.»
٧- ط: «موضوعات.»
٨- ط: «و يكون.»
٩- ط: «بتغيير.»
١٠- ط: «عند.»
١١- ط: «يقابله.»
١٢- ط: «الشّعر بالأم.»
١٣-كذا في الأصل.
١٤- ط: «أشعّة إدراكه.»
١٥- ط: «بطل.»
١٦- ط: «يتخلّف.»
١٧- ط: «قبول.»
١٨- ط: «استعداد.»
١٩- ط: «بمطالبة.»
٢٠- ط: «لمصالح.»
٢١- ط: «بطل.»
٢٢- ط: «إلىٰ الجسم.»
٢٣- ط: «ذلک.»

فصل [۳] الأرواح الحيوانيّة مآلها إلىٰ ماذا؟ أهَل[1] هي فانية بفناء اجسامها؟ و حينئذٍ لا تكون جواهر مجرّدة، و يلزم[2] أنّ لا يفهم الأمور الكلّية، و قد نرىٰ أنه إذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين جرّدت له خشبة يهرب [منه]، و لـولا أنه بقى في ذهنه معنىً كلّيّ مطابق لكلّ ضرب من ذلک النّوع لم يهرب، و ليس إدراكه بالمعنى الجزئيّ، فإنّ إعادة [ط: عين] الضّرب الماضي ممتنع إنّما[3] العائد مثله.

ثمّ قد نرىٰ هٰذا الحيوانات مشتركة في الحيوانيّة مختلفة في قربها إلىٰ العالم الإنسانيّ و بعدها حتّىٰ أنّ بعضها في غاية القرب كالقرد، فإنّ فيه بعضًا من القوّة العمليّة و أقلّ [فيه] من العلميّة[4]، فقد تحدّس الإنسان من مثل هـٰذا الحيوان ترقيه إلىٰ جهة الكمال، فإن كان له ارتقاء فكيف ذلک؟ و إن لم يكن [له][5] فهو غير لائق بالجود الإلهيّ أن يمنع المستعدّ للكمال من كماله ـ تعالىٰ الله عن ذلک علوًّا كبيرًا.

الرّاجي بالظّفر[6] باليقين [بجميل لطف][7] الله تعالى، أحمد.

[ه: الجواب للعلامة النحرير]
[ط: جواب]

هٰذا كلام الفاضل، و نحن نذكر ما عندنا في هٰذه المسائل أوّلاً، ثمّ نعود إلىٰ تتبّع ألفاظه و ما يرد علىٰ أقواله ثانيًا، فنقول، و بالله التّوفيق:

[ه: العوالم الأربعة]

إنّ العالم[8] أربعة: عالم العقول الّتي لا تعلّق لها بالأجسام[9] البتّة، و عالم النّفوس المتعلّقة بالأجسام الفلكيّة و الأبدان الأنسانيّة، و عالم الأجسام الّتي هي الأفلاک و العناصر و ما فيها[10]، و عالم المثال و الخيال الّذي سمّاه المتشرّعون [۱۷۲ط] البرزخ، و [ط: أرباب علوم] المعقول عالم الأشباح المجرّدة، [و هـو] الّـذي أشـار إليـه الأقدمون:

> أنّ في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسّيّ ايحذو حَذْوَ[11] العالم الحسّيّ في[12] الأفلاک و العناصر بجميع ما فيهما من الكواكب و المركبّات من المعادن و النّبات و الحيوان [و الإنسان]، و في دوام حركة أفلاكه [المثاليّة و قبول عناصره و مركّباته آثار حركة أفلاكه] و إشراقات العوالم العقليّة.

و يحصل منه[13] أنواع الصّوَر المعلّقة إلىٰ غير نهاية علىٰ طبقات مختلفة باللّطافة و الكثافة كلّ طبقة لا يتناهي

۱ـ ط: «هل.»
۲ـ ط: «فيلزم.»
۳ـ ط: «ممتنعة أنّها.»
۴ـ ط: «العمليّة.»
۵ـ م، ص ۲۶۷
۶ـ ط: «للطف.»
۷ـ ط: «للطف.»
۸ـ ط: «العوالم.»
۹ـ ط: «بأجسام.»
۱۰ـ ط: «فيهما.»
۱۱ـ م، ش ۵۱۵؛ ط: «حذواً.»
۱۲ـ ط: «من.»
۱۳ـ ط: «فيه.»

أشخاصها و إن تناهت الطّبقات.

و ذلک لأنّ العالم المثاليّ و إن تناهىٰ من جهة الفيض الأوّل الإبداعيّ من الأفلاک و الكواكب و نفوسها و العناصر مركّباتها المثاليّة الأصليّة من المعادن و النّبات و الحيوان[1] لاحتياجها إلىٰ علل و جهات عقليّة، و لتناهى تلک الجهات للبرهان القائم علىٰ نهاية المترتّبات العقليّة يتناهي معلولاتها المثاليّة، إلاّ أنّ الحاصل من الأشباح المجرّدة بالفيض الثّاني علىٰ حسب الاستعدادات الحاصلة في الأدوار الغير المتناهية لا يتناهي، لكن لعدم ترتّب تلک الأشباح و عدم تركّب بعد غير متناهٍ منها جاز كونها غير متناهية.

و هٰذا العالم علي طبقات، كلّ طبقة فيها أنواع ممّا في عالمنا هٰذا لكنّها لا [۴م] تتناهي، و بعضها يسكنها قوم من الملائكة [و الأخيار من الإنس، و بعضها يسكنها قوم من الملائكة] و الجنّ و الشّياطين، و لا يحصىٰ عدد الطّبقات و [لا ما] فيها إلاّ الباري[2] تعالىٰ، و كلّ من وصل إلىٰ طبقة أعلىٰ وجدها ألطف مرأىً و أحسن منظرًا و أشدّ روحانيّة و أعظم لذّةً ممّا قبلها، و آخر الطّبقات و هو أعلاها متاخم الأنوار العقليّة، و هي مرتبة الشّبه بها[3].

و عجائب هٰذا العالم لايعلمها إلاّ الله تعالىٰ، و للسّالكين[4] فيها مآرب و أغراض من إظهار العجائب و خوارق العادات كإظهار أبدانهم المثاليّة في مواضع مختلفة في وقت واحد و في أوقات و إحضار ما يريدون من المطاعم[5] و المشارب و الملابس إلىٰ غير ذلک، و كذا المبرّزون من السّحرة و الكهنة [يشاهدونه و يظهرون][6] منه العجائب.

و بهٰذا العالم يتحقّق بعث الأجساد علىٰ ما ورد في الشّرائع الإلهيّة و كذا الأشباح الرّبّانيّة، أعني الأشباح المليحة الفاضلة و العظيمة الهائلة،[7] الّتي[8] تظهر فيها العلّة الأولىٰ و الأشباح الّتي [تليق][9] بظهور العقل الأوّل[10] و أشباحه فيها، إذ لكلّ من العقول أشباح كثيرة علىٰ صُوَر مختلفة تليق بظهوره فيها[11] و قد يكون للأشباح[12] الرّبّانيّة مظاهر في هٰذا العالم [١٧٣ط] إذا ظهرت فيها أمكن إدراكها بالبصر، كما أدرک موسىٰ بن عمران البارىء تعالى لمّا ظهر في الطّور و غيره علىٰ ما هو مذكور في التّورٰية، و كما أدرک النّبيّ ـ صلّى الله عليه و سلم ـ و صحابة ـ[13] رضي الله عنهم ـ جبريل ـ عليه السلام ـ [لمّا ظهر[14]] في صورة دحية الكلبيّ ـ رضي‌الله‌عنه.

و يجوز أن يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الأنوار و لغيره من الأنوار المجرّدة يظهر كلّ منها في صورة معيّنة في زمان معيّن بحسب استعداد القابل و الفاعل، فنور الانوار و العقول و النّفوس الفلكيّة و الإنسانيّة من المفارقة و غير المفارقة من الكاملين إنّما[15] ظهروا في صُوَر مختلفة [من الحسن و القبح و الكثافة و اللّطافة][16] إلىٰ غير ذلک من الصّفات علىٰ حسب استعداد [الفاعل و القابل][17].

١- ش ۵١۵: «والإنسان.»
٢- ط: «الله.»
٣- ط: «لها.»
۴- ط: «للسّاكنين.»
۵- ط: «المطعم.»
۶- م، ش ۵١٧؛ ط: «و يظهرون.»
٧- ش ۵١٨: «الأشباح العظيمة الفاضلة المليحة أو الهائلة القبيحة.»
٨- ط: «أعني»
٩- م، ش ۵١٨.
١٠- م، ش ۵١٨؛ ط: «الأوّلي.»
١١- م، ش ۵١٨؛ ط: «بظهورها.»
١٢- م، ش ۵١٨؛ ط: «الأشباح.»
١٣- م، ش ۵١٨؛ ط: «و أصحابه.»
١۴- م، ش ۵١٨.
١۵- ط: «ربّما.»
١۶- ط: «بالحسن و القبح و اللّطافة و الكثافة.»
١٧- ط: «القابل و الفاعل.»

و بهٰذا العالم [أيضًا يتحقّق][1] جميع مواعيد النّبوّة من نعيم[2] اهل الجنان و تعذب أهل النّيران بجميع أنـواع اللذّات و أصناف الآلام الجسمانيّة، إذ البدن المثاليّ الّذي يتصرّف النّفس فيه حكمه حكم البدن الحسّيّ في أنّ له جميع الحواسّ الظّاهرة و الباطنة [ط: و أنّ[3] المُدرِک فيها[4] هو النّفس النّاطقة] [إلاّ أنّها][5] يدرک في هٰذا العالم بآلات جسمانيّة و في عالم المثال بآلات شبحيّة.

و ممّا يدلّ علىٰ وجود هٰذا العالم [ـ أعني عالم المثال ـ] اعتراف الأنبياء و الأولياء [و] المتألّهين من الحكماء:

أمّا الأنبياء ـ عليهم الصّلوٰة و السّلام ـ فلإخبار النّبيّ ـ عليه اسلام ـ [مثلاً عن[6]] البرزخ و تجسّد الأعمال [فيه.]

و أمّا الأولياء، فلقول الشّيخ المحقّق [المكاشف الكامل المكمّل][7] محيي‌الدّين ابن العربيّ ـ رضي‌الله‌عنه ـ مثلاً، فإنّه ذكر في [الباب الثالث و السّتّين[8] الثالث [والسّتّون] من الفتوحات [ه م] المكّيّة «في معرفة بقاء النّاس[9] في البرزخ بين الدّنيا و البعث» حقيقة البرزخ، و قال[10]:

<كلام ابن عربي في البرزخ>

إنّه حاجز معقول بين متجاورَين ليس هو عين أحدهما[11]، و فيه قوّة كلّ[12] منهما... كالخطّ الفاصل بين الظّلّ و الشّمس... و ليس إلاّ الخيال... كما يدرک الإنسان صورته في المرآة و يعلم قطعًا أنّه أدرک صورته بوجه، و[13] أنّه ما أدرک صورته[14]، لمّا يراها في غاية الصّغر بصغر جرم المرآة و الكبر لعظمه[15]، و لا يقدر أن ينكر أنّه رأى صورته و يعلم أنّه ليس في المرآة صورته، و لا هي بينه و بين المرآة... فليس بصادق و لا كاذب في قوله [أنّـه][16] رأى صورته ما[17] رأى صورته.

فما تلک الصّورة[18] المرئيّة، و أين محلّها، و ما شأنها؟ فهي منفيّة ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة، أظهر الله سبحانه هٰذه الحقيقه لعبده ضرب مثال ليعلم و يتحقّق أنّه أذا عجز و حار في درک حقيقة هٰذا و هو من العالم و لم يحصل عنه[19] علم[20] بحقيقته، فهو[21] بخالقها اعجز و أجهل و أشدّ حيرةً، و نبّه بذلک أنّ تجلّيات الحقّ له أرقّ و ألطف

۱- ط: «يتحقّق أيضاً.»
۲- ط: «تنعّم.»
۳- ش ۵۱۸: «فإنّ.»
۴- ش ۵۱۸: «فيهما.»
۵- ط: «لأنّها.»
۶- ط: «من.»
۷- ط: «الكاشف المكمّل.»
۸- م، فم؛ ط: «الكتاب الثالث.»
۹- ط، فم؛ م: «النّفس.»
۱۰- ابن عربي، الفتوحات المكّيّة (بيروت: دارالصّادر، ب. ت.) ۱: ۳۰۴-۳۰۵.
۱۱- فم: «فذلک الحاجز المعقول هو البرزخ، فإن أدرک بالحسّ، فهو أحد الأمرين ما هو البرزخ، و كلّ أمرين يفتقران إذا تجاورا إلى برزخ ليس هو عين أحدهما...»
۱۲- فم: «كلّ واحد.»
۱۳- فم: «و يعلم قطعا.»
۱۴- فم: «صورته بوجه.»
۱۵- ط: «لعظمته.» فم: «لما يرى فيها من الدّقّة إذا كان جرم المرآة صغيراً و يعلم أنّ صورته أكبر من الّتي رأى بما لا يتفاوت، و إذا كان جرم المرآة كبيراً فيرى صورته في غاية الكبر و يقطع أنّ صورته أصغر ممّا رأى، ولا.»
۱۶- م، فم.
۱۷- م، فم؛ ط: «وما.»
۱۸- ط، فم؛ م: «الصّوَر.»
۱۹- م؛ ط: «له.» فم: «عنده.»
۲۰- م، فم.
۲۱- م، فم؛ ط: «فمن.»

معنىً من هٰذا الّذي قد حارت العقول فيه و عجزت عن إدراک [١٧٤ط] حقيقته إلىٰ أن بلغ[١] عجزها أن تقول: «هل لهٰذا ماهيّة، أو لا ماهيّة له؟» فإنّ العقول[٢] لا تلحقه بالعدم المحض، و قد أدرک البصر شيئاً مّا، و لا بالوجود المحض، و قد علمت أنّه ما ثمّ شيئ، و لا بالإمكان البحت[٣].

و إلىٰ مثل هٰذه الحقيقة يصير الإنسان[٤] في نومه و بعد موته فيرىٰ الأعراض صوَرًا قائمة بأنفسها تخاطبه و يخاطبها أجسادًا حاملة رواحـا[٥] لا شکّ فيها، و المكاشف يرىٰ في يقظته ما يراه النّائم في حال نومه و الميّت بعد موته كما يرى في الآخرة صوَر[٦] الأعمال توزن مع كونها أعراضًا، و يرىٰ الموت كبشًا أملح مع أنّ[٧] الموت نسبة مفارقة عن اجتماع...

و من النّاس [من][٨] يدرک هٰذا المتخيّل بعين الحسّ، و من النّاس من يدركه بعين الخيال، و أعني[٩] في حال اليقظة، و أمّا في النّوم فبعين الخيال قطعًا.

<تتمة كلام ابن العربي>

ثم قال بعد أن ذكر النّاقور و الصور و وصف [الصّور] بالقرن النّوريّ[١٠]:

بعد ما قرّرناه فليعلم أنّ الله ـ سبحانه و تعالىٰ ـ إذا قبض الأرواح من هٰذه الأجسام الطّبيعيّه حيث كانت و العنصريّة أودعها صوَراً جسديّة في مجموع هٰذا القرن النّوريّ، فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور [إنّما يدركه][١١] بعين الصورة[١٢] الّتي هو فيها في القرن[١٣] و بنورها...

قال في آخر الباب[١٤]:

و كلّ[١٥] إنسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صوَر أعماله إلىٰ أن يبعث يوم القيامة في النّشأة الآخرة، والله يقول الحقّ و هو يهدي السّبيل!

<كلام الحكماء>

و أمّا الحكماء فلأنّ أفلاطن و سقراط[١٦] و فيثاغورس و انباذقلس[١٧] و غيرهم من الأقدمين المتألهين[١٨] كانوا يقولون بالمثل الخياليّة المعلّقة لا [ط: في] محلّ المستنيرة و المظلمة و يذهبون إلىٰ أنّها جواهر مجرّده مـفارقة

١- م، فم؛ ط: «يبلغ.»
٢- فم: «فإنّها.»
٣- فم: «المحض.»
٤- م، فم؛ ط: «من.»
٥- «حاملة أرواحًا» غير موجود في فم.
٦- م، فم؛ ط: «صوَر صوَر.»
٧- م، ط: «مع أنّ»؛ فم: «بذبح و .»
٨- فم.
٩- م، فم: «أعني.»
١٠- فم: ص ١: ٣٠٧.
١١- م، فم؛ ط: «المدركة.»
١٢- م، فم؛ ط: «الصّور.»
١٣- م، فم؛ ط: «القرآن.»
١٤- فم، ص ١: ٣٠٧.
١٥- ط: «كلّ.»
١٦- م، ش ٥١١؛ ط: «أفلاطون و بقراط.»
١٧- ش ٥١١؛ م: «و أندباذقلس.»؛ ط: محذوف.
١٨- ش ٥١١: «كما يقول بالمثل النّوريّة العقليّة الأفلاطونيّة كذلک يقولون.»

للموادّ ثابتة في الفكر و التّخيّل النّفسيّ[۱]، بمعنى[۲] [أنّها][۳] مظاهر لهٰذه المثل المعلّقة[۴] الموجودة في الأعيان لا في محلّ، و إلىٰ[۵] أنّ العالَم عالمان: عالم المعنىٰ[۶] المنقسم إلىٰ عالم الرّبوبيّة و إلىٰ عالم العقول و النّفوس، [۶م] و عالم الصّوَر المنقسم إلىٰ الصّوَر الحسّيّة، و هي عالم الأفلاک و العناصر بما فيها[۷]، و إلىٰ الصّوَر الشّبحيّة، و هي عالم المثال المعلّق.

و من هٰهنا يُعلَم أنّ الصّوَر المعلّقة ليست مثل أفلاطن، لأنّ هٰؤلاء العُظَماء [من الحكماء] كما يقولون بهٰذه الصّور[۸] يقولون بالمثل الأفلاطونيّة، و الفرق بينهما أنّ المثل الأفلاطونيّة نوريّة عقليّة[۹] ثابتة في عالم الأنوار العقليّة، و هٰذه مُثل معلّقة في عالم الأشباح المجرّدة، منها ظلمانيّة يتعذب بها الأشقياء، و هي صوَر زرق سود بشيعة[۱۰] مكروهة يتألّم [۱۷۵ط] النّفس بمشاهدتها، و منها مستنيرة يتنعّم بها السّعداء، و هي[۱۱] صوَر حسنة بهيّة بيض مرد[۱۲] كامثال اللّؤلؤ المكنون.

و كذا جميع السُّلاّک من الأمم المختلفة يثبتون هٰذا العالم، فقد تحقّق ممّا[۱۳] ذكرنا اجتماع المحقّقين و المكاشفين علىٰ وجود هٰذا العالم.

[ه: دليل عقليّ عليه]

و أمّا الدّليل العقليّ عليه، فهو أنّا بيّنّا في شرح حكمة الإشراق[۱۴] أنّ الإبصار ليس بانطباع صورة المرئيّ في العين علىٰ ما هو رأي المعلّم الأوّل و مَن اقيفىٰ أثره من القائلين بالانطباع، و لا بخروج الشّعاع من العين إلىٰ المرئيّ كما هو مذهب القائلين به من أرباب العلوم الرّياضيّة [سيّما أصحاب علم المناظر][۱۵]، فليس الإبصار إلاّ بمقابلة المستنير للعين السّليمة لا غير، إذ بها يحصل[۱۶] للنّفس إشراق حضوريّ علىٰ المستنير فتراه. و كذا هٰهنا[۱۷] أنّ صوَر المرايا ليست في المرآة، و لا في الهواء، لأنّه يدرک[۱۸] في الهواء ما هو أعظم من الهواء كالسّماء، [ط: و ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصّغير،] و ليست في صورتک أو صورة ما رأيته بعينها[۱۹] [علىٰ أن ينعكس الشّعاع من المرآة إلىٰ وجهک، و الكلّ (كذا) ما يُرىٰ في خلاف جهة المرآة،] كما ظنّه بعضهم، فإنّا قد أبطلنا كون الإبصار بالشّعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه.

و إذا نبيّن أنّ الصّورة ليست في المرآة، و لا في جسم من الأجسام، و نسبة الجليديّة إلىٰ المبصرات كنسبة المرآة إلىٰ الصّور[۲۰] الظّاهرة منها، لأنّ الجليديّة [أيضًا مرآة للنّفس بها تدرک صور الأشياء و أشباحها الحادثة عند

۱- م، ش ۵۱۱؛ ط: «النّفس.»
۲- م، ش ۵۱۱؛ ط: «يعني.»
۳- ط، ش ۵۱۱؛ م: «أنّهما.»
۴- غير موجود في ش.
۵- م، ش ۵۱۱؛ ط: محذوف.
۶- م، ش ۵۱۱؛ ط: «العقل».
۷- ط: «فيها.»
۸- ط؛ م: «الصّورة.»
۹- ط: «عظيمة.»
۱۰- ط: «صور سود و زرق بشيعة»؛ ش ۵۱۱: «صور شنيعة.»
۱۱- م، ش ۵۱۱؛ ط: «و هي.»
۱۲- يعني: «كغلمان بيض مرد.»
۱۳- ط: «بما.»
۱۴- ش ۲۶۷-۲۷۰.
۱۵- ط: «و أصحاب المناظر.»
۱۶- ط، ش ۳۳۶؛ م: محذوف.
۱۷- ط: «بيّنّا.»
۱۸- م: «تدرک»؛ ط: «لا يدرک.»
۱۹- ط: «بعينهما.»
۲۰- ط: «الصّورة.»

مقابلتها للجليديّة][1] فحال الصّورة الّتي فرضها بعض النّاس في الجليديّة كحال صورة المرآة، فكما أنّ صورة المرآة ليست فيها كذلک الصّور[2] الّتي تدرک النّفس الأشياء بواسطتها ليست في الجليديّة، بل تحدث عند المقابلة كما ذكرنا، و حينئذٍ يقع من النّفس إشراق حضوريّ علىٰ ذلک الشيء المستنير إن كان له هويّة[3] في الخارج فتراه، و إن كان شبَحا محضًا[4] فيحتاج إلىٰ مظهر آخر كالمرآة، فإذا وقعت الجليديّة في مقابلة[5] المرآة الّتي [ظهر فيها][6] صوَر الأشياء المقابلة، وقع من النّفس أيضًا إشراق حضوريّ، فرأت تلک الأشياء بواسطة مرآة الجليديّة و المرآة الخارجة، لكن عند وجود الشّرائط و ارتفاع الموانع.

هٰذا في عالم الحسّ و في اليقظة، و أمّا في النوم أو فيما بين النّوم و اليقظة فسنتكلّم عليه، و بمثل ما امتنع به انطباع الصّوَر في العين كذلک يمتنع انطباعها في موضع من الدّماغ، فإذن الصّوَر الخياليّة لا تكون موجودة[7] في الأذهان لامتناع انطباع[8] الكبير [٧م] في الصّغير، و لا في الأعيان و الأعيان و إلاّ لراها[9] كلّ سليم الحسّ، و ليست عدمًا محضًا و إلاّ لَما كانت متصوّرةً[10] و لا مميّزاً (كذا) بعضها [١٧٦ط] عن بعض، و لا محكومًا عليها بأحكام مختلفة. و إذ هي موجودة و ليست في الأذهان و لا في الأعيان و لا في عالم العقول لكونها صوَرًا جسمانيّة لا عقليّة، فبالضرورة تكون موجودة في صقع آخر، و هو عالم المثال و الخيال[11]، و هو متوسّط بين عالمي[12] العقل و الحسّ لكونه بالمرتبة فوق عالم الحسّ و دون عالم العقل لأنّه أكثر تجريدًا من الحسّ و أقلّ تجريدًا من العقل.

و فيه جميع الأشكال و الصّوَر و المقادير و الأجسام و ما يتعلّق بها من[13] الحركات و السّكنات و الأوضاع و الهيآت و غير ذلک قائمة بذاتها معلّقة لا في مكان و محلّ، فصوَر[14] المرآة و التّخيّل مظهرها المرآة و التّخيّل، و هي معلّقة لا في محلّ و مكان[15]، و كذا جميع ما يراه [النائم] في المنام من الجبال و البحور و الأرضين[16] و الأصوات العظيمة و الأشخاص الإنسانيّة و الحيوانيّة و النّباتيّة و المعدنيّة و العنصريّة و الفلكيّة و الكوكبيّة و غيرها، [كلّها مُثل][17] قائمة بذاتها لا في محلّ و مكان، و كذا الرّوائح و غيرها من الأعراض كالألوان و الطّعوم و أمثالها هي ايضًا مُثل قائمة بذاتها لا في محلّ و مادّة في ذلک العالم، و إن كانت عندنا لا تقوم إلاّ بمادّة لعدم المادّة هناک، إذ لو كانت هناک مادّة و انطبعت فيها الأعراض كانت اجسامًا ذوات موادّ و صوَر[18] و أعراض و كانت متحيّزة في هٰذا العالم و شاهدها كلّ سليم البصر.

فالصّوَر و الأعراض المشاهدة في العالم المثاليّ في النّوم و اليقظة أشباح محضة[19] و التذاذنا في النّوم بمآكل و

١- م، ش ٢٧٣؛ ط: محذوف.

٢- م، ش ٢٧٣؛ ط: «الصّورة.»

٣- ط، ش ٢٧٣؛ م: «هويّته.»

۴- ش ٢٧٣: «كصور المرايا.»

۵- م، ش ٢٧٣؛ ط: «مقابلته.»

۶- ط، ش ٢٧٣؛ م: «بها ظهر.»

٧- م: «لم تكن موجودة»؛ ط: «لا تكون»؛ ش ۴٧٠: «لا يكون (كذا) موجودة.»

٨- م، ش ۴٧٠؛ ط: محذوف.

٩- ش ۴٧٠: «يشاهدها.»

١٠- م، ش ۴٧٠؛ ط: «كان متصوّراً.»

١١- ش ۴٧٠: «و هو عالم يسمّى بالعالم المثاليّ و الخياليّ.»

١٢- م، ش ۴٧٠؛ ط: «عالم.»

١٣- م، ش ۴٧٠؛ ط: «و.»

١۴- م، ش ۴٧٠؛ ط: «بصور.»

١۵- م؛ ط: «مكان و محلّ»؛ ش ۴٧٠: «مكان و لا في محلّ.»

١۶- ط، ش ۵٣۵؛ م: «الأرض.»

١٧- م: «كلّها»؛ ط: «و كلّها مثل»؛ ش ۵٣۵: «كلّها مثل.»

١٨- م، ش ۵٣۶؛ ط: «مادّة و الصّورة.»

١٩- م، ش ۵٣۶؛ ط: «محض.»

مشارب ذوات طعم [و لون و رائحة][۱] ليس لانطباع[۲] هٰذه الأعراض في تلك[۳] الأشباح، بل لتمثّلها فيها علىٰ سبيل التّخيّل، فكلّ[۴] ما في هٰذا العالم المثاليّ جواهر بسيطة لقيامها بذاتها و تجرّدها عن الموادّ، فلا يزاحم بعضها بعضًا، و لا بتمانع علىٰ محلّ و[۵] مكان.

و كما أنّ النّائم و المتخيّل و من بين النّوم و اليقظة إذا انتبه من[۶] النّوم أو عاد[۷] عن المشاهدة ما تخيّل أو ما رأى بين النّوم و اليقظة، فارق العالم المثاليّ دون حركة محوجة إلىٰ قطع مسافة، و لمْ يجد ذلك العالم علىٰ جهة منه، فكذا من مات عن هٰذا العالم يشاهد عالم النّور دون[۸] حركة [و هو هناک][۹] إلاّ انّه إن كان من الكاملين يشاهد عالم النّور المحض، و إن كان من المتوسّطين يشاهد عالم النّور المثاليّ و إن كان من النّاقصين يشاهد ما يليق بحاله، و سنشير إلىٰ ماله.

[ه: أحوال النّفوس الإنسانية بعد المفارقة]

و إذا عرفت ذلك فلنشير إشارة خفيفة إلىٰ أحوال النّفوس الإنسانيّة بعد المفارقة، [۱۷۷ط] ثمّ نشتغل بأجوبة المسائل[۱۰]، فنقول:

هي[۱۱] لا يخلو عن[۱۲] اقسام خمسة[۱۳] لأنّ النّفس إمّا أن تكون كاملة في الحكمتين العلميّة[۱۴] و العمليّة [أو متوسّطة فيهما أو كاملة في العمليّة دون العلميّة أو في العلميّة دون العمليّة][۱۵] أو ناقصة فيهما[۱۶]، و الأوّل هو الكامل في السّعادة و من [۸م] السّابقين المقرّبين[۱۷]، و الثّاني و الثالث و الرّابع من المتوسّطين في السّعادة و من أصحاب اليمين، و الخامس هو الكامل في الشّقاوة و من أصحاب الشّمال المقيمين في «الهاوية و ما أدريٰک ماهيه نـار حامية؟»[۱۸]

أمّا الأوّل فلأنّ النّفس إذا تحلّت بلاطّلاع علىٰ حقائق الموجودات للحكمة النّظريّة و تخلّت عن رذائل الملكات بالحكمة[۱۹] العمليّة عشقت ينبوع[۲۰] النّور و كان شوقها إلىٰ العالم النّورانيّ أكثر [منه][۲۱] إلىٰ الظّلمانيّ لزوال المانع بالتّخلية عن الجهل و الرّذائل المشوّقين إلىٰ الظّلمانيّ و المفرّقين عن النّورانيّ، و وجود المقتضى بالتحلية بالعلم و الفضائل المميلين إلىٰ النّور [أنيّ] المزيلين عن الظّلمانيّ، مع أنّ النّور بطبعه[۲۲] مشتاق إلىٰ سنخه[۲۳]، فإذا شاهدت عالم

۱- م، ش ۵۳۶؛ ط: محذوف.
۲- م: «كانطباع.»
۳- ط: «ذلک.»
۴- ط: «و كلّ.»
۵- ش ۵۳۶: «أو.»
۶- ش ۵۳۶: «عن.»
۷- م، ش ۵۳۶؛ ط: «حاد.»
۸- م، ش ۵۳۶، ح ۲۴۱؛ ط: محذوف.
۹- م، ش ۵۳۶، ح ۲۴۱؛ ط: محذوف.
۱۰-عنوان في ه: «أجوبة المسائل.»
۱۱- أجوبة المسائل.
۱۲- م، ش ۵۰۸ ؛ط: «من.»
۱۳- م، ش ۵۰۸؛ ط: «خمسة اقسام.»
۱۴- م، ش ۵۰۸؛ ط: «النّظريّة.»
۱۵- م؛ مثله موجود في ش ۵۰۸.
۱۶- م، ش ۵۰۸؛ ط: «فيها.»
۱۷- انظر سورة الواقعة.
۱۸- سورة القارعة ۹-۱۱.
۱۹- ط: «للحكمة.»
۲۰- م، ش ۴۹۶؛ ط: «تنوع.»
۲۱- م، ش ۴۹۶؛ ط: محذوف.
۲۲- م، ش ۴۹۷؛ ط: «بصر.»
۲۳- م، ش ۴۹۷؛ ط: «اسحه.»؟؟

النّور المحض بعد موت البدن تخلّصت من البدن[١] بالكلّيّة إلىٰ ذلک العالم لکمال قوّتها و شدّة انجذابها إليه دون العالم الظّلمانيّ إذ لا نزوع لها إليه و لا التياع لأنّها قهرت الظّلمات لا الظّلمات قهرتها، فإذا[٢] اتّصلت بذلک العالم «رأت ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر علىٰ قلب بشر[٣].»

و أمّا الثّاني و الثالث و الرّابع و هم المتوسّطون في السّعادة ف [قد] يتخلّصون إلىٰ عالم[٤] المُثل المعلّقة الّتي مظهرها بعض الأجرام الفلكيّة، لکن يختلف مظاهرها بحسب اختلاف هيئة نفوسهم، فإنّه كلّما كانت النّفس أشرف و أسنىٰ كان مظهرها اصفىٰ و أعلىٰ، و في معراج النّبيّ ـ عليه الصوة و السّلام ـ إشارة إلىٰ هٰذا حيث شاهد الصّوَر المثاليّة الّتي للأنبياء في السّمٰوات و شافههم، و فيه سرّ فتبّه[٥] له و رُمّز حَلّه إن اطقت[٦].

و للثّاني و الثالث ـ أعني للمتوسّط في العلم و العمل و الكامل في العمل ـ إيجاد المُثل [الرّوحانيّة] المعلّقة لا في محلّ و القوّة علىٰ إيجادها، فيستحضران من الأطعمة اللّذيذة و الصّوَر المليحة و السّماع الطّيّب[٧] و غير ذلک من الأشربة اللّطيفة و الملابس الشّريفة علىٰ ما يشتهي الأنفس و تلذّ الأعين، و تلک الصّوَر أتمّ ممّا عندنا من صوَر هٰذا العالم، فإنّ مظاهر[٨] هٰذه الصوَر و حواملها ناقصة، لأنّها هيولىٰ عالم الكون و الفساد، [و] المشتركة و هي متبدّلة[٩] دائمًا من حالة إلىٰ حالة[١٠] تخلع صورة وتلبس[١١] أخرىٰ، و مظاهر تلک الصّوَر [١٧٨ط[١٢]] كاملة لأنّها الأجرام الفلكيّة الّتي لا تتكوّنْ و لا تنفسد[١٣].

ثمّ اختلف المتقدّمون في انّهم يخلّدون تلک الأجرام أبدًا أو زمانًا طويلاً، ثمّ يتخلّصون إلىٰ عالم النّور [ط: المحض]، فذهب الأقدمون إلىٰ أنّ المتوسّط في العلم و العمل و الكامل في العمل دون العلم يخلّدانِ في بعض الأفلاک إذ [ا] لم يكن لهما[١٤] استعداد الخلاص إلىٰ عالم النّور المحض و لا التّرقي إلىٰ فلک أعلىٰ ممّا تعلّقانه، و أنّ الكامل في العلم دون العمل لا يخلد فيه، بل يرتقي[١٥] من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ إلىٰ أن يصل إلىٰ المحدّد ثمّ يتخلّص [إلىٰ عالم النّور إن كان لها استعداد التّخلّص][١٦].

و ذهب أفلاطن إلىٰ أنّهم لا يخلدون في[١٧] الأجرام السّماويّة الّتي دون المحدّد، بل ينتقلون[١٨] من البعض إلىٰ البعض، فإنّ النّفوس الّتي مظاهرها الفلک الأدنىٰ الّذي للقمر ـ كإسمٰعيل، عليه السلام ـ علىٰ ما أخبر الصّادق ـ عليه الصلاة و السلام ـ عن رؤيته في السّماء الأولىٰ ليلة الإسراء ـ [ط: لكن] يمكث فيه زمانًا قصيراً او طويلاً حتّىٰ يزول عنها بعض الهيآت، ثم ترتقي إلى فلک عطارد وتقوم فيه زماناً كذلک، و لا تزال ترتقي من فلک أدنىٰ إلىٰ فلک أعلىٰ علىٰ التّرتيب مقيمة في كلّ فلک بحسب هيآتها المحمودة و المذمومة زمانًا طويلاً أو قصيراً حتّىٰ تصل إلىٰ

١ـ ط: «عن النّفس»؛ انظر ش ٤٩٧.

٢ـ ط: «واذا.»

٣ـ صحيح البخاري: بدء الخلق ٨: ٥.

٤ـ ط؛ م: «العالم.»

٥ـ م؛ ط: «فتنبّهْ.»

٦ـ م؛ ط: «أطلقت.»

٧ـ م؛ ط: «الطّيّبة.»

٨ـ م، ش ٥٠٩؛ ط: «مظهر.»

٩ـ ش ٥٠٩: «الفساد المشتركة و المتبدّلة.»

١٠ـ م، ش ٥٠٩؛ ط: «حال إلىٰ حال.»

١١ـ ط؛ ش ٥٠٩؛ م: «لبس.»

١٢ـ م، ش ٥٠٩؛ ط: «الصّورة.»

١٣ـ م، ش ٥٠٩؛ ط: «لا تكوّن و لا تفسد.»

١٤ـ م؛ ط: «فيهما»؛ ش ٥٠٩: «له.»

١٥ـ م، ش ٥٠٩؛ ط: «تترقّي.»

١٦ـ م، ش ٥٠٩.

١٧ـ م، ش ٥٠٩؛ ط: «من.»

١٨ـ م؛ ط: «ينتقل.»

المحدّد، [فإن كان استعداد الارتقاء إلىٰ عالم العقل المحض ترقت إليه و لا يخلد في المحدّد][۱].

و ذهب بعضهم إلىٰ أنّه لابدّ من المرور علىٰ[۲] الأفلاک و الخلاص منها إلىٰ عالم النّور المحض، و إليه ميل صاحب إخوان الصّفاء.

و الحقّ أنّ النّفوس المرتقية إلىٰ الفلک الأعلىٰ إذا مکثت فيه المکث اللائق بها، تنتقل[۳] علاقتها عن هٰذا العالم إلىٰ عالم[۴] المُثل النّورانيّة، لأنّه مصاقب له، و ترتقي فيه من مرتبة إلىٰ مرتبة حتّىٰ تصل إلىٰ الفلک الأعلىٰ من عالم المثال، ثمّ منه تنتقل إلىٰ عالم النّور المحض لمجاورته إيّاه.

مع أنّ أكثر النّفوس المستعدّة للوصول إلىٰ عالم العقل يترقي في العالم الحسّيّ و المثاليّ علىٰ التّرتيب من مرتبة إلىٰ مرتبة أعلىٰ منها حتّىٰ يصل إلىٰ عالم العقل، ثمّ تدوم فيه أبدًا من غير تغيّر. لأنّ هٰذه العوالم منازل و مراحل إلىٰ الله تعالىٰ، و يستحيل[۵] الوصول إليه دون قطع الجميع، و إلىٰ عالم النّور دون قطع عالم المثال لاستحالة الوصول إلىٰ المقصد و بينک و بينه منازل لاتقطعها كما هو سنّة [الله] في الأرض و السّماء، «وَلَنْ تَجِدْ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً»[۶].

أمّا القسم الخامس و هو [النّاقص][۷] في العلم و العمل ـ أعني أصحاب الشّقاوة الّذين كانوا «حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا»[۸] «وَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِم جَاثِمِينَ»[۹] ـ أي مائلين إلىٰ الحيوانيّات[۱۰] إذا تخلّصوا [۱۷۹ط] عن أبدان الحيوانات، إن كان التّناسخ حقًا، أو[۱۱] عن الأبدان الإنسانيّة، إن كان باطلاً، فإنّ الحجج علىٰ طرفي النّقيض في التّناسخ ضعيفة ـ يكون لها ظلال مثاليّة هي صوَر[۱۲] خياليّة معلّقة لا في محلّ علىٰ حسب هيآتها[۱۳] المناسبة لها إذ ليس لها ما للكاملين ليتخلّصوا عن[۱۴] الصّياصي إلىٰ عالم النّور، و لا ما للمتوسّطين ليصير الأفلاک مظاهر نفوسهم[۱۵]، و ما فيهم من الهيآت الرّديّة تلجئهم[۱۶] إلىٰ التّعلّق، فيتعلّقون بالصّوَر المثاليّة اللّائقة بها، إذ لكلّ خلق من الأخلاق المذمومة والهيآت[۱۷] الرّديّة المتمكّنة في النّفس أبدان أنواع يختصّ [بذلک الخلق كخلق التكبّر][۱۸] و الشجاعة المناسبة[۱۹] لأبدان الأسود و نحوها، والخبث[۲۰] و الرّوغان لأبدان الثعالب [و أمثالها][۲۱]، و المحاكات و السّخريّة لأبدان القردة و أشباهها و السّلب[۲۲] و اللصوصيّة لأبدان الذّئاب[۲۳] و أشكالها، و العجب للطّاويس، و الحرص[۲۴] للخنازير، إلىٰ غير ذلک.

و لكلّ بدنٍ جزء[۲۵] من الخلق الّذی يتعلّق بذلک [البدن] و علىٰ قدره، مثلاً للحرص أبدان [۱۰م] [كالخنزير و

۱- م، ش ۵۰۹.
۲- ش ۵۱۰: «إلیٰ.»
۳- ش ۵۱۰: «ینفک، نسخة: ینتقل».
۴- م، ش ۵۱۰؛ ط: «العالم.»
۵- م، ش ۵۱۰؛ ط: «و لیستحیل.»
۶- ط، سورة الإسراء ۷۷: «تحویلاً.»
۷- ط: «التّناقص.»
۸- سورة مریم ۶۸.
۹- سورة الأعراف ۹۱؛ انظر ش ۵۱۰-۵۱۱.
۱۰- م؛ ط: «الحیوانات.»
۱۱- م؛ ط: «و.»
۱۲- م؛ ط: «صورة.»
۱۳- ط؛ م: «هیآته.»
۱۴- ط؛ م: «إلیٰ.»
۱۵- ط؛ م: «لقومهم.»
۱۶- م؛ ط: «تلحتهم.»
۱۷- م، ش ۴۸۵؛ ط: «له الهیآت.»
۱۸- م، ش ۴۸۵؛ ط: «بذلک الخلق الکبیر.»
۱۹- م، ش ۴۸۵؛ ط: «المناسب.»
۲۰- ش ۴۸۵: «الجبن في مخطوطة.»
۲۱- م، ش ۴۸۵.
۲۲- ش ۴۸۵: «القتل و السّلب.»
۲۳- ش ۴۸۵: «ذیاب مخطوطة.»
۲۴- ش ۴۸۵: «الحرص و الشّهوة.»
۲۵- ش ۴۸۶: «جزء مقسوم.»

النّمل لئلا[۱] يكون حرص النّمل كحرص الخنزير][۲]، بل يكون لكلّ بدنها جزء مقسوم من الحرص بحسبهما، و لا حرص بعض افرادهما كحرص الباقي، بل لكلّ فرد منها حرص خاصّ لا يشاركه[۳] فيه غيره، و السّبب [فيه][۴] أنّ بحسب شدّة كلّ خلق مذموم في النّفس و ضعفه و ما ينضمّ إليه من باقي الأخلاق المذمومة و المحمودة[۵] القويّة الضّعيفة و اختلاف تراكيبها الكثيرة ـ [الّتي][۶] لا يمكن حصرها إلاّ الله ـ يختلف تعلّق النّفوس الموصوفة بخلق مخصوص، كالحرص مثلاً ببعض[۷] الانواع من الحيوانات الموصوفة به دون البعض، و كذا ببعض[۸] افراد نوع منها دون الباقي، فلكلّ[۹] خلق [مثلاً] كالشر[۱۰] مثلاً حدّ معيّن من الشّدة و الضّعف إذا بلغت النّفس[۱۱] إليه تعلّقت ببدن نوع[۱۲] من الحيوانات المناسبة للشرّ كالكلب و أشباهه، ثمّ بحسب شدّة الشرّ و ضعفه و ما ينضمّ إليه ممّا[۱۳] ذكرنا يختلف تعلّقها بأبدان أشخاص الكلاب الشّديدة الشرّ و الضّعيفة الشرّ المتعذّبة[۱۴] ككلاب السّوق و المنعّمة[۱۵] ككلاب الصّيد.

و لاختلاف النّاس[۱۶] في الأخلاق المحمودة و المذمومة و شدّتها و ضعفها و اختلاف تراكيبها يختلف ظلالها المثاليّة المعلّقة لا في محلّ، و لكنّ من فيه هيآت رديّة يتعلّق بعد المفارقة [بأعظم بدن حيوان يناسب][۱۷] أقوىٰ تلك الهيآت، ثمّ نزل فيه علىٰ التّرتيب من الأكبر إلىٰ الأوسط و منه إلىٰ الأصغر[۱۸] إلىٰ أن تزول تلك الهيئة [۱۸۰ط] الرّديّة ثمّ يتعلّق بأعظم بدن يناسب الهيئة الّتي تلي الهيئة الأولى في[۱۹] القوّة متدرّجا في النّزول إلىٰ أن تفنىٰ [كلّ][۲۰] تلك الهيآت، و حينئذٍ يتّصل بعالم العقول، مثلاً اصحاب الحرص و الشرّ[۲۱] و الحرص أقوىٰ، ينتقلون[۲۲] اوّلاً [فی ابدان][۲۳] انواع كثيرة ذوات هيئة حرص متقاربة المقدار فی العظم والصّغر، هي طبقات النّيران و دركاتها كالخنزير و النّمل، بالترتيب و التّدريج حتّىٰ ينتهي [النّقل][۲۴] في الأخير إلىٰ الأبدان النّمليّة ثمّ إلىٰ ما هو أصغر منها إن كان ذا هيئة حرص، فإذا بلغوا إلىٰ أصغر [الحيوانات في الحرص[۲۵] و زالت تلك الهيئة الرّديّة][۲۶] عن النّفس بالكلّيّة [انتقلوا إلىٰ باقي][۲۷] أبدان أنواع ذوات هيئة شر علىٰ الوجه المذكور، فيلجؤن أوّلاً النّمور و الذّئاب ثمّ الكلاب ثمّ ما هو أقلّ منها شرّا و أصغر [منه] جرمًا إلىٰ أن يزول تلك الهيئة الرّديّة عن النّفس بالكلّيّة ايضًا، و كذا

۱ـ م، ش ۵۸۶: «فلا.»

۲ـ م، ش ۵۸۶؛ ط: «كان كخنزير و النّمل كحرص الخنز(ير؟).»

۳ـ م، ش ۴۸۶؛ ط: «مشارك.»

۴ـ م، ش ۶۸۶.

۵ـ م؛ ط، ش ۴۸۶: «المحمودة و المذمومة.»

۶ـ م، ش ۴۸۶.

۷ـ ط، ش ۴۸۶؛ م: «بعض.»

۸ـ ط، ش ۴۸۶؛ م: «بعض.»

۹ـ م، ش ۴۸۶؛ ط: «فكلّ.»

۱۰ـ م، ط؛ ش ۵۸۶: «كشره»، و كذا أينما ذكر الأصل «الشرّ» ذكر ش «الشره».

۱۱ـ م، ش ۴۸۶.

۱۲ـ ط، ش ۴۸۶؛ م: «بدن بنوع.»

۱۳ـ ش ۴۸۶: «كما.»

۱۴ـ ش ۴۸۶: «المعذّبة.»

۱۵ـ م، ش ۴۸۶؛ ط: «و المتنعّمة.»

۱۶ـ م، ش ۴۸۶؛ ط: «النفس.»

۱۷ـ ط: «بأعظم الحيوان يناسب»؛ ش ۴۸۷: «بأعظم بدن حيوانيّ و يناسبه.»

۱۸ـ م، ش ۴۸۷؛ ط: «الأدنى.»

۱۹ـ م، ش ۴۸۷؛ ط: «من.»

۲۰ـ م، ش ۴۸۸.

۲۱ـ ط: «السّرقة.»

۲۲ـ ط: «يتعلقون.»

۲۳ـط: «بابدان.»

۲۴ـ ط، ش ۴۸۸.

۲۵ـ ط: «الجسم»؛ ش ۴۸۸: «الحيوانات.»

۲۶ـ م، ش ۴۸۸.

۲۷ـ ط؛ م: «انتقلواها بباقي؟ غير واضح.»

غيرها من الهيآت الرّديّة إن كانت، و حينئذٍ يفارق عالم المُثل المعلّقة[۱] إلىٰ عالم أفلاكها[۲] لها إن كان لها استعداد التّرقي إليها.

و قوله ـ عزّ و علا ـ «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها[۳] إشارة إلىٰ تبديل جلودهم بالوجه المذكور.

و كذا[۴] قوله «كلما ارادوا أن يخرجوا منها [ط: أعيدوا فيها[۵]» ـ أي في] النّيران المختلفة الّتي هي دركات جهنّم ـ يعني أبدان الحيوانات المثاليّة أعيدوا فيها، أي في تلك النّيران الّتي هي [أ] الأبدان أيضًا، و كذا قوله «ربنا اخرجنا منها[۶] فان عدنا فانا ظالمون[۷]»، و كذا قوله في الأشقياء «ربنا أمتنا إثنتين و أحييتنا إثنتين [ط: فأغرفنا[۸] بذنوبنا] فهل إلىٰ خروج من سبيل[۹]» ـ يعني من أبدان الحيوانات من سبيل حتّىٰ لا نموت مرّةً أخرىٰ أو مرّات، و في السّعداء «لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الاولى و وقهم عذاب الجحيم[۱۰]» لاستحالة انتقال نفوسهم إلىٰ المثل [۱۱م] الحيوانيّة لغلبة الأخلاق الفاضلة و الصّفات المرضيّة، فإذا لم تنتقل إليها فلا يذوقون إلاّ الموتة الأولىٰ، و كذا قوله «و نحشرهم يوم القيامه علىٰ وجوههم[۱۱]» ـ أي علىٰ صوَر الحيوانات المنتكسة الرؤس.

و الأحاديث الواردة في أن النّاس يبعثون علىٰ صوَر مختلفة بحسب أخلاقهم كثيرة.

كقوله ـ عليه الصّلوٰة و السّلام ـ «يحشر النّاس يوم القيامه على وجوه مختلفة» و قوله «كما يعيشون يموتون يبعثون»، و لهذا قال ـ عليه الصّلوٰة و السّلام ـ ما معناه أنّه يحشر من خالف الإمام في[۱۲] أفعال الصّلوٰة و رأسه رأس حمار، [فإنّه][۱۳] إذا عاش في المخالفة الّتي هي عين البلاهة و الحماريّة [۱۸۱ط] تمكنت فيه و لتمكن البلادة فيه يحشر علىٰ صور [ط: ة] الحمار إلىٰ غير ذلک ممّا يطول ذكره.

قال فيثاغورس:

> اعلم انک ستعارض بأفكارک و اقوالک و أفعالک، وستظهر من كلّ حركة فكرية أو قوليّة أو فعليّة صور روحانيّة[۱۴] أو جسمانيّة، فان كانت الحركة غضبيّة [ط: أو] شهويّة صارت مادّة لشيطان يؤذيک في حيوٰتک و يحجبک عن ملاقات النّور بعد وفاتک، و إن كانت الحركة أمريّة عقليّة صارت تلتذّ[۱۵] بمنادمة في دنياک و تهتدي بنور[ه] في أخراک إلىٰ جوارالله و كرامته.

و أمثال هٰذا ممّا يدلّ علىٰ تجسّد الأعمال في كلام الأوائل كثيرة، و هٰذا أنموذج [منها، و الأولىٰ الاقتصار عليه حذرًا من الإطناب الاموٴدّي إلىٰ الإسحاب، و إذا تقرّرت هٰذه المسائل] فلنرجع إلىٰ المقصود و [هو] تتبُّع ألفاظه و تصفُّح أقواله.

۱ـ ش ۴۸۸: «عالم الكون و الفساد.»
۲ـ ط: «الأفلاک لها.»
۳ـ سورة النساء ۵۶.
۴ـ ط: «و أمّا.»
۵ـ سورة السّجدة ۳۲.
۶ـ م، القرآن؛ ط: «فيها.»
۷ـ سورة المؤمنون ۱۰۷.
۸ـ القرآن: «أعترفنا.»
۹ـ سورة غافر ۴۰.
۱۰ـ سورة الدخان ۵۶.
۱۱ـ سورة الإسراء ۹۷: «على وجوههم عميًا و بكمًا و صمًّا.»
۱۲ـ ط: «من.»
۱۳ـ ط: «زمانه.»
۱۴ـ ط: «صوَراً روحانياً.»
۱۵ـ ط: «تمتدّ.»

<أجوبة المسائل>[١]

فنقول[٢]:

أمّا قوله ـ أدام الله فضله و كثّر في الأفاضل مثله ـ [٣]

> قد و عدّنا الشّارع[٤]... فتوعّدنا بأحوال[٥] البرزخ و تجسّد الأعمال، فهٰذه الصّوَر إن كـان يـتصوّر[٦] الجـوهر[٧] الرّوحانيّ مجرّداً عن علائق الأجسام، فكيف يحصل من مثله هٰذا التّصوّر المحدود مع كونه مجرّداً؟

فلأنّه إن أراد بتجرّده عن علائق الأجسام جميع الأجسام ـ أعني الحسّيّة و المثاليّة ـ فليس كذٰلک، لأنّه و إن تجرّد عن الحسّيّة لم يتجرّد عن المثاليّة كما سبق تحقيقه، و إن أراد [به] بعض الأجسام ـ و هي الحسّيّة دون المثاليّة ـ [ط: فهو] مسلّم لكن[٨] لا استبعاد فيه لِما سبق أيضًا بيانه.

أمّا قوله[٩]:

> و إن كان موضوع تخليّه جسمه...

فلأنّه إن أراد بجسمه جسمه الحِسّي صحّ اختلاله بالموت، و إن أراد جسمه المثاليّ فلا يصحّ لأنّه لا يختلّ به.

أمّا قوله[١٠]:

> إن كان موضوع التّخيّل جسماً آخر من فلک أو غيره إلىٰ الآخر.

فلأنّ موضوع تخيّل البعض و [هم] المتوسّطون جرم الفلک، و قد بيّناک[١١] تعلّقهم به دون غيره من الأجسام المثاليّة لترقيهم من[١٢] عالم المثال و عدم لحوقهم بعالم الأنوار لفقدان الكمال، فبالضّرورة يتعلّقون ببعض الأفلاک [بفلک أعلىٰ إن كان أصفىٰ، و إلاّ فبالأدنىٰ. و أمّا قوله:[١٣]

> أو غيره.

فإن أراد به غير الفلک] من أجسام هٰذا العالم، و الظّاهر أنّه مراد لقوله[١٤]:

فإنّه بنسبة[١٥] حدثت بالموت بينهما الىٰ الآخر.

فهو غير مراد، و لا حاجة إلىٰ بيان مناسبة بينهما، [و إن أراد من أجسام [١٢م] عالم المثال، فهو المراد و يحتاج إلىٰ بيان مناسبة بينها،] و قد بيّنا أنّها مناسبة ثبتت بينهما قبل الموت بسبب تمكّن ملكات فيه مناسبة لذلک البدن المثاليّ لا بعده حتيّ يقال «فإنّه بنسبة حدثت بالموت بينهما.»

و أمّا قوله[١٦]:

١- انظر ص ١٩٩، حاشية.

٢- ط: «و نقول.»

٣- ص ١٩٩.

٤- ط: «الشرع.»

٥- م، ص ١٩٩، ط: «أحوال.»

٦- ص ١٩٩ «يتصوّرها.»

٧- ص ١٩٩ «الجواهر.»

٨- ط: «لكنّه.»

٩- ص ١٩٩.

١٠- ص ١٩٩.

١١- ط: «قدّمناک.»

١٢- ط: «عن.»

١٣- ص ١٩٩.

١٤- ط: «مراده بقوله.» ص...

١٥- ط: «لنسبة.»

١٦- ص ١٩٩.

ثم هٰذا الجوهر الرّوحانيّ، إن تمّ علیٰ ما هو علیه من التّخیّل بواسطة[١] الجسم، لزم اجتماع المفارقات کلّها علیٰ أجسام [١٨٢ط] العالم، افتجب نهایة تلک الجواهر أو عدم نهایة الأجسام، و کلّ واحد من القسمین یحتاج إلیٰ برهان.

فلأنّا لا نتکلّم لزوم اجتماع المفارقات کلّها علیٰ أجسام العالم سواء أراد بها أجسام الأفلاک أو[٢] أجسام عالم المثال، إذ لا تعلّق لمفارق بغیرهما، بل یتعلّق بعضها ـ أي بعض المفارقات ـ بالأفلاک، و بعضها بأبدان عالم المثال، و لا اجتماع لمفارقین علیٰ بدن مثاليّ، و أمّا علیٰ جرم فلکيّ، و إن أمکن علیٰ ما أخبر النّبيّ ـ علیه الصّلوة و السّلام ـ من کون عیسیٰ و یحییٰ ـ علیهما السّلام ـ في السّماء الرّابعة، فلا ثمّ اجتماع المفارقات غیر متناهیة علیٰ فلک واحد، و إن سلم[٣] فلا نسلّم[٤] استحالته، إذ الصّوَر المثالیّة لا تتزاحم علیٰ المحلّ، لأنّها لیست في محلّ، و یجوز[٥] أن تشاهد في فلکٍ صوَر کذلک کما تشاهد في المرآة کم کانت [و کیف کانت] من غیر تزاحم و لا استحالة، و علیٰ هٰذا لا تلزم نهایة تلک الجواهر و لا عدم نهایة الأجسام.

ثمّ قوله[٦]:

> و کلّ[٧] واحد من القسمین یحتاج إلیٰ برهان...

غیر مناسب لسیاق الکلام، بل [کان] المناسب له أن یقول: «و کل واحد من القسمین محال» أو «باطل» و نحوهما.

أمّا قوله[٨]:

> أو یتخلّص في اخر الأمر من علاقته إلیٰ السّعادة[٩]، فیلزم أن یکون له بعد الموت ترقٍّ[١٠]، فیتعیّن بیانه...

فلأنّا قد بیّنّا اختلاف الأوائل في هذا التّرقي و ما هو الحقّ فیه.

و أمّا قوله[١١]:

> فإنّ[١٢] التّحقیق[١٣] بالشّقاوة لزم[١٤] انحطاطه، و لعلّ هٰذا الحال مناف لما یُرجیٰ من الجود[١٥] الإلهيّ...

فلأنّه إنّما کان ینافیه لو کان مادّته قابلة لذلک، و لیس کذلک، و إلاّ لما یختلف ما یرجیٰ من الجود عنه إذ لا بخل في[١٦] الفاعل، فإن کان قصور[١٧]، فهو في القابل.

و أمّا قوله[١٨]:

١- م، ص ١٩٩، ط: «لواسطة.»
٢- ط: «و.»
٣- الکلمت: «فلا ثمّ اجتماع... علیٰ فلک واحد، فإن سلم» مکرّرة في ط.
٤- ط: «ثمّ.»
٥- ط: «فیجوز.»
٦- ص...
٧- ط: «کلّ»؛ ص ٢٣٦: «فکلّ.»
٨- ص ٢٣٦.
٩- م، ص ٢٣٦؛ ط: «السّواد.»
١٠- ص ٢٣٦: «آخر.»
١١- ص ٢٣٦.
١٢- ط، ص ٢٣٦: «و إن.»
١٣- ص ٢٣٦: محذوف.
١٤- ط، ص ٢٣٦؛ م: «و لزم.»
١٥- م، ص ١٩٩ ط: «مناف للجود.»
١٦- ط: «عن.»
١٧- ط: «قصوراً.»
١٨- ص ٢٣٦.

أو لا إلیٰ سعادة و لا إلیٰ شقاوة، فیلزم التّعطیل [١]، أو إلیهما معاً [٢]، فیکون جمعاً بین الضّدین.

فلأنّ کون الإنسان سعیدًا من وجه شقیّاً من [وجه] آخر لا یقتضي اجتماع الضّدّین إلاّ في اللّفظ دون الحقیقة.

و أمّا قوله [٣]:

إن کان کما زعم قوم أنّ لکلّ واحد وجودین: عینيّ، و هو الظاهر، و ذهنيّ... [هو] موجود في علم الله...

فلأنّهم [إن] ارادوا بوجود[ه] الذّهنيّ الموجود في علم الله وجوده المثاليّ الموجود في عالم المثال علی سبیل التّجوّز، فهو حقّ علیٰ ما سبق تقریره، و إن أرید به ظاهره، فهو باطل لِما ذکر من [تعالي] علمه تعالیٰ عن أن یکون محلاً للحوادث، لا لما ذکر من اجتماع الوجود الذّهنيّ [للرّوح] و الوجود العینيّ علیٰ الوجود الذّهنيّ للجسم لأنّه لا استحالة فیه.

أمّا قوله في الفصل الأوّل [٤]

و یکون جمیع ذلک أعراضاً تبطل بالانحلال.

فلأنّه إن أراد ببطلانها بالانحلال زوال آثارها عن النّفس، فهو ممنوع لجواز تمکّنها فیها بحیث لا یزول عنها إلاّ بالانتقال في الصّوَر المثالیّة، [١٨٣ط] و إن أراد [ط: به] زوالها [١٣م] عن البدن الحسّيّ، فهو مسلّم و غیر بعید.

و أمّا قوله في الفصل الثّاني [٥]

فإذن هو عرضيّ یعرض بمطالبة الجسم، فعند عدم المطالبة یبطل ذلک کلّه.

فلأنّه لا یلزم من کون نزوعه إلیٰ الجسم و الاهتمام بمصالحه [ط: کونه] عرضیّاً [٦] یعرض بمطالبة الجسم بطلان ذلک کلّه عند عدم المطالبة، و إنّما کان یلزم ذلک لو لم یتمکّن [في النّفس من ذلک العرضيّ [٧]] ما یقتضي النّزوع إلیٰ الجسم و الاهتمام بمصالحه المقتضین للتّصوّرات و التّخیّلات.

و أمّا المذکور في الفصل الثالث [٨]، و هو أنّ الأرواح الحیوانیّة هل تفنیٰ بفناء اجسادها [٩] أم لا، فنقول: لأنّا بیّنّا في شرح [حکمة الإشراق [١٠]] أنّ کلّ من یدرک ذاته [ط: فهو نور مجرّد، و لا شکّ أنّ الحیوان یدرک ذاتهم] کالإنسان، و منکر إدراک الحیوان ذاته معاند مکابر [کمنکر إدراکه] [١١] الکلّيّ، و من أراد الاطّلاع علیٰ براهین هٰذه المسئلة، فلیراجع [١٢] ذلک الشّرح.

و أمّ قوله [١٣]:

فقد تحدّس الإنسان من مثل هٰذا الحیوان ترقّیه إلیٰ جهة الکمال، فإن کان له ارتقاء فکیف ذلک؟ و إن لم یکن له، فهو غیر لائق بالجود الإلهيّ أن یمنع المستعدّ للکمال عن [١٤] کماله.

١– ص ٢٣٦: «التّعطّل.»
٢– م، ص ٢٣٦؛ ط: «معانٍ.»
٣– ص ٢٣٧.
٤– ص ٢٣٨؛ م: «الثّاني.»
٥– ص ٢٣٩؛ م: «الرّابع.»
٦– ط: «عرضاً.»
٧– ط: «من ذلک العرضيّ في النّفس.»
٨– ص ٢٣٩؛ م: «الرّابع.»
٩– ط: «أجسامها.»
١٠– انظر ش ٢٩٠ و ما یلیه.
١١– ط: «کمثل إدراک.»
١٢– ط: «فیرجع.»
١٣– ص ٢٣٩.
١٤– ص ٢٤٠؛ ط: «من.»

فلأنّه لا يلزم من مشاهدة الإنسان في القرد بعض[1] القوىٰ العمليّة بحدسه ترقيه إلىٰ جهة الكمال، إن أراد به الكمال الّذي يتعلّق [بالمعاد، و إن أراد به الكمال الّذى يتعلّق] ببعض القوىٰ العمليّة، فهو لازم و معقول و مشاهد في القرد و في كون بعضها أكثر حدساً و أرقّ عملاً إلىٰ غير ذلک، بل القرد الواحد يتكامل فيه القوىٰ العمليّة بحسب مرور الزّمان عليه و مباشرة الأعمال و مزاولة الحركات و السّكنات و غيرها، و علىٰ هٰذا ينتهي كلّ منها إلىٰ كماله بحسب حاله و لا يمنع واحد منها عمّا استعدّ [له] من الكمال في هٰذا العالم، و كذا إن استعدّ في عالم المثال لا يمنع عنه و إن لم يستعدّ له فيه، لا يكون له ارتقاء، و لا يلزم منه كونه غير لائق بالجود الإلهيّ، لأنّه لم يلزم منه منع المستعدّ للكمال[2] عن كماله.

فهذا ما سنح للخاطر العليل في الحال و سمح به الذّهن الكليل علىٰ سبيل [الاستعجال]، فإن وافق الصّواب، فقد أدرک طلبتي، و إلاّ فليعذرني إذ قدّمت معذرتي، و المرجوّ ممّن حسن حتمه و سلم من الحليم أدبه[3]، [أنّه] إذا عثر منّي [علىٰ] سهوان يسترني بذيل تجاوز و عفو، فإنّي للخطايا لَمعترف و بالقصور و العجز لَمقترف.

زادنا الله اعترافًا بالعجز و إيّاک، فالعجز عن درک الإدراک إدراک.

[و] هٰذا آخر الجواب، [والله أعلم بالصّواب.]

<كلام ناسخ مخطوطة مشهد>

علىٰ يد الفقير الحقير المعترف بالقصير
عبد الاوّل بن محمود بن محمود العبّاسيّ
جعله الله عارفاً بحقائق الأشياء كما هي
بحرمة سيّد العارفين و أكمل العالمين
محمّد المصطفىٰ الأمين
آمين، ربّ العالمين.
في الثّامن و العشرين من رمضان المبارک
سنة ثمانٍ و تسعمائة[4].

۱- ط: «و بعض.»

۲- ط: «لكمال.»

۳- م: «أديمه.»

۴- ۲۷ آذار ۱۵۰۳

<كلام ناسخ مخطوطة تهران>

تمّ.
رسالة في جواب أسؤلة بعض الأفاضل
في تحقيق عالم المثال و غيره
للعلامة الشيرازيّ
رحمه الله

قد اتّفق الفراغ في خامس شهر ربيع الأول
سنة اثني و عشرين و ألف[1] فى دار الفضل الشيراز.

قد تمّت الرّسالة الشريفة
علىٰ يد أقلّ خلق الله
عبدالقادر الأردوبادي.
م

رموز و علامات

[ ] موجود في أحد النّسخ دون السّائرين

< > زيادة المصحّح

ش: موجود في شرح حكمة الإشراق لقطب الدّين الشّيرازي

ح: موجود في كتاب حكمة الإشراق للسّهروردي

ص: صفحة في هٰذه الرّسالة

ط: موجود في مخطوطة تهران

م: موجود في مخطوطة مشهد

قم: موجود في كتاب الفتوحات المكيّة لابن عربيّ

ه: موجود في هامش مخطوطة تهران

١- ٢٥ نيسان ١٦١٣.

کتابنامه

به زبان عربی و فارسی:

ابن ابی الوفاء، محی‌الدین، *الجواهر المضیئة فی طبقات الحنیفه*، حیدر آباد: نظامیه، ۱۳۵۲.

ابن تغریبردی، جمال‌الدین یوسف. *النّجوم الزّاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، قاهره، بی‌تا.

ابن تیمیه، *نقض المنطق*، تصحیح محمدبن عبدالرزاق الصنیع و دیگران: مطبع السنة المحمدی، ۱۹۵۱/۱۳۷۰.

ابن سینا، *علم النفس*.

ابن سینا، مجموعة *الرسائل* «فی اقسام العلوم العقلیه»، تصحیح محی الدین صبری کردی: کردستان العلمیة، ۱۳۲۸.

ابن سینا، نجات، تصحیح ماجد فخری، بیروت: دارالآفاق الجدیدة، ۱۹۵۸.

ابن سینا، *الهیات شفا*، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره: الهیئة العامة لشئون المطابع الامیریة، ۱۹۶۰/۱۳۸۰.

ابن سینا، شفاء، *طبیعیات*، ج ۶، *النفس*، تصحیح ابراهیم مدکور. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۷۵.

ابن حجر عسقلانی، *الدّرر الکامنة فی اعیان المئة الثّامنة*، حیدر آباد، ۱۳۵۰.

ابن رافع سلاّمی، *تاریخ علماء بغداد*، تلخیص تقی الفاسی. بغداد ۱۹۳۸/۱۳۵۷.

ابن عربی، *الفتوحات المکیة*. بیروت: دارالصدر، بی‌تا.

ابن فوطی، *الحوادث الجامعة*، بغداد: المکتبة العربیة، ۱۹۳۲.

ابن فوطی، *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب*، ج ۴، بخش ۴. دمشق: مدیریة احیاء التراث القدیم.

ابن وردی، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*. قاهره، ۱۲۸۵.

اسنوی، جمال‌الدین عبدالرحیم، *طبقات الشافعیه*، تصحیح عبدالله جبوری، بغداد ۱۳۹۱.

اعتصامی، یوسف و دیگران، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، ج ۱۹، تهران ۱۳۰۵-۱۳۵۳.

افنان، سهیل، *وژاه‌نامهٔ فلسفی*، بیروت: دارالمشرق.

اقبال، عباس، *مجلهٔ ارمغان*، ۱۶ (۱۳۱۱): ۶۸-۶۵۹.

بدوی، عبدالرحمان، *ارسطو عندالعرب*: «تفسیر کتاب اثولوجیا»، قاهره: النهضة العربیة، ۱۹۴۷.

بدوی، عبدالرحمان، *المثل العقلیة الافلاطونیة*، قاهره: دارالکتب المصریه، ۱۹۴۷.

بروکلمن، کارل، *تاریخ ادبیات عرب*، لیدن: ای. جی. بریل، ۴۹-۱۹۳۷.

تاشکو پروازده، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد، ۱۳۲۸.

جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: سعدی، ۱۳۳۶.

حاجی خلیفه: *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، ج ۷، تصحیح فلوگل. لیپزیگ و لندن، ۵۶-۱۸۳۵.

حقی، ابراهیم، *معرفت نامه*، بولاق، ۱۲۵۱، ۱۲۵۵.

خواندامیر، غیاث‌الدین، *تاریخ حبیب السّیر*، تهران، خیام، ۱۳۳۳.

خوانساری، میرزا محمدباقر، *روضات الجنات فی‌الاحوال‌العلماء و السادات*، تصحیح حاجی سید سعید طباطبائی، تهران، ۶-۱۳۰۴.

دلجی، احمد بن علی، *الفلاکة و المفلوکون*، قاهره: مطبعة الشعب، ۱۳۲۲.

رازی، امین، *تذکر هفت اقلیم*، ج ۳، تهران، ۱۳۴۰.

رازی، فخرالدین، کتاب *الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباد، دکن: مطبعة الدائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۵۳.

رشید الدین فضل الله ابوالخیر، کتاب *مکاتیب الرشیدی*، تصحیح محمد شفیع، لاهور، ۱۹۴۵/۱۳۶۴.

رضوی، مدرس، *احوال و آثار... خواجه‌نصیرالدین طوسی*، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.

زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، چاپ سوم، دمشق، ۱۹۶۰.

سارتون، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*.

سبزواری، *شرح منظومه*.

سبکی، تاج‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، تصحیح احمد بن عبدالکریم قادری حسنی، قاهره: مطبعة الحسینیة المصریة، بی‌تا.

سرگین، فؤاد، *تاریخ ادبیات عرب*،

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعهٔ مصنفات*، تصحیح هانری کوربن.

سیوطی، جمال‌الدین، *بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: مطبعة العیسی البابی الحلبی، ۱۹۶۵/۱۳۸۴.

شریف. م.م. *تاریخ فلسفه در اسلام*.

شوکانی، محمد بن علی، *البدر الطالع بمحاسن من بدء القرن السابع*.

شهرستانی، *الملل و النحل*، تصحیح، محمدبن فتح‌الله بدران، ۱۹۱۰.

شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة*.

شیرازی، زرکوبی، *شیراز نامه*، تصحیح بهمن کریمی.

طهرانی، آقابزرگ، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، تهرانی، ۱۹۳۶/۱۳۵۵.

فضل‌الرحمان، *فلسفهٔ ملاصدرا*، مطالعات در علم و فلسفه اسلامی، البانی: دانشگاه دولتی نیویورک،

۱۹۷۵.
قربانی، ابوالقاسم، «قطب‌الدین شیرازی»، *راهنمای کتاب*، ۱۱: ۳۳-۴۲۹.
قزوینی، محمدبن عبدالوهاب، *یادداشتهای قزوینی*، تصحیح ایرج افشار، دانشگاه تهران، ۴۲-۱۳۳۲.
قشیری، محی‌الدین عبدالقادر، *الجواهر المضیئة فی طبقات الحنفیة*، حیدرآباد: نظامیه، ۱۳۳۲.
قطب‌الدین شیرازی، درة *التاج لغرة الدباج*، تصحیح محمد مشکوة و حسن مشکان طبسی.
قطب‌الدین شیرازی، شرح *حکمة الاشراق*، تصحیح اسدالله هراتی.
کاتبی قزوینی، نجم‌الدین، و خواجه‌نصیرالدین طوسی، *مطارحات فلسفیه*.
کحّاله، عمر رضا، *معجم‌المؤلفین*، دمشق، ۱۳۸۰.
لکنوی، محمد عبدالحی، *الفوائد البهیة فی تراجم الحنیفة*، هند، ۱۲۳۶.
مستوفی قزوینی، *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۳۶.
منزوی، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*.
میر، محمد تقی، پزشکان *نامی پارسی*، دانشگاه شیراز، ۱۳۴۸.
مینوی، «ملاقطب‌شیرازی» در *یادنامهٔ ایرانی مینورسکی*، تصحیح مجتبی مینوی و ایرج افشار.
ندوی، تذکرة *النوادر*، حیدرآباد، دکن، دایرةالمعارف، ۱۳۵۰.
نصر، سید حسین، سه حکیم *مسلمان*.
ولفسون، هری اوسترین، *فلسفهٔ علم‌کلام*، ترجمه احمد آرام.

به زبانهای اروپایی:

Abulfedae annales Muslemici. Edited by Jacobi Reiskii. 5 vols. Copen - hagen, 1794.

Browne, E. G. *A Literary History of Persia.* Vol. 2: From Sa'di to Jami. London: Cambridge University Press, 1928.

Cambridge History of Iran. 8 vols. vol. 5: *The Saljuq and Mongol Periods.* Edited by J. A. Boyle. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Ergin, Osman. *Ibni Sina Bibliografyasi.* Istanbul, 1937.

al - Farabi. *Fusul al - Madani.* Edited With an introduction and comments by Fawzi Mitri Najjar. Beirut: Dar El - Mashreq, 1971.

Farmer, Henry George. *History of Arabian Music.* London, 1929.

Hirschberg, J. *Die arabischen Lehrbucher* der Augenbeikunde. Abhandlug der preussischer Akadamie, no. 93. Berlin, 1905.

Honigman, Ernest. *Die sieben Klimata.* Heidelberg, 1929.

Ivanow, Wladimir, et al. *Calalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal, 1st Supplement.* 2 vols. Calcutta, 1939-49.

Kennedy, E. S. "Late Medieval Planetary Theory." *Isis* 57 (1966): 365-78.

Krause, Max. "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker." *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie, und physik.* Abt. B, Studien 3 (1936): 507 ff.

Leclerc, L. *Historie de la Medicine arabe.* Paris: Librairie des Societes Asiatiques, 1876.

Nansen, Fridtjof. *In Northern Mists.* 1911.

Nasr, Seyyed Hossein. "Qutb al - Din al - Shirazi." *Dictionary of Saientific* Biography.

Saliba, George. "The Frist Non - Ptolemaic Astronomy at the Maraghah School." *Isis* 70 (1979): 571-76.

"The Original Source of Qutb al - Din al - Shirazi's Planetary Model." *Journal for the History of Arabic Science* 3 (1979): 3-18.

Seippel. Alexander. *Rerum normannicarum fontes arabici.* Part 1. Christiania, 1896.

Suter, H. *Mathematiker und Astronomer der Araber und ihre Werke.* Leipzig: H. G. Terbner, 1900.

Wiedemann, E. "Qutb al - Din al - Shirazi." *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., 2: 1166-67.

منابع فلسفی به زبانهای اروپایی:

Aristotle. *The Basic Works of Aristotle.* Edited with an introduction by Richard Mckeon. Random House Lifetime Library. New York: Random House, 1941.

Capak, Milic. "The Eternal Return." In The *Encyclopedia of Philosophy.* New York: Macmillan, 1967.

Chittick, William C. "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al - Tusi, al - Qunawi Correspondence." *Religious studies* 17 (1981): 87-104.

Encyclopedia of philosophy. 1967 ed.

Corbin, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth.* Translated by Nancy Pearson. Bolligen Series no. 91: 2. Princeton: Princeton University Press, 1977.

En Islam iranien. 4 vols. Vol. 2, *Sohravardi et les Platoniciens de Perse*. Paris: Gallimard, 1971.

de Vaux, B. Carra. "Tanasukh." *The Encyclopdia of Islam*. 4: 648-49.

al - Farabi. "The Letter Concerning the Intellect." Translated by Arthur Hyman. In *Philosophy in the Middle Ages*. Edited by Arthur Hyman and James J. Walsh. Indianapolis: Hackett, 1974.

Goichon, Amelie - Marie. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclee de Brouwer, 1938.

Gutas, Dmitri. Avicenna and the *Aristotelian Tradition*. Islamic Phigosophy and Theology: Texts and Studies, vol. 4. Leidin: E. J. Brill, 1988.

Izutsu, Toshihiko. *The Concept and Reality of Existence*. Studies in the Humanities and Social Relations. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.

The Koran Interpreted. Translated by A. J. Arberry. New York: Macmillan, 1955.

Pearson, A. C. "Transmigration (Gredk and Roman)." In Encyclopedia of Religion and Ethics. 1958 ed.

Peters, F. E. Aristoteles Arabus. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Aristotle and the Arabs. New York Studies in Near Eastern Civilization, no. 1. New York: NYK Press, 1968.

"The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition," In *Islamic Philosophical Theology*, PP. 14-45. Edited by Parviz Morewedge. Studies in Islamic Philosothy and Science. Albany: State University of New York Press, 1979.

Plato. *The Collected Dialogues*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns with an introduction and Prefatory notes. Bollingen Series, no. 71. New York: Bollingen Books, 1961.

Plotinus. "The Theology of Aristotle." Translated by Geoffrey Lewis. In *Plotini Opera*. Edited by Paul Henry and Hans - Rudolf Schwyzer. Museum Lessianum series philosophica, no. 34. Paris: Desclee de Brouwer, 1959.

Rahman, Fazlur. "Dream, Imagination, and 'Alam al - Mithal." Islamic Studies 3 (1964): 167-80.

Taylor, J. C. "Essence and Existence." *New Catholic Encyclopedia*. 1967 ed.

Thomas Aquinas. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Library of Living Catholic Thought. Chicago: Henry Regnery Co., 1961.

Werblowsky, R. J. Zwi. "Transmigration." In *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987.

Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's* "Hikmat al - Ihsbraq." Brown University Judaic Studies Series 97.

Atlanta: Scholars Press, 1990.

نمایه

ش

ص

ض

ع

غ

ف

سهروردی با نگرش حکیمانهٔ خویش، بنیان فلسفه‌ای را نهاد که در پرتوِ آن، یعنی شناخت از راهِ روشن‌نگری، به فلسفهٔ اشراق آوازه یافته است. قطب‌الدین شیرازی که خود یکی از حکیمان سدهٔ هفتم است، بخشی از فرزانگی خویش را به شرح و تفسیر آثار شیخ اشراق پرداخته و در این راه درخشیده است.

زندگانی و آثار و آرای قطب‌الدین و تلاش او در تبیین زوایای فلسفهٔ اشراق، کاری است که جان والبریج، محقق و نویسندهٔ معاصر بدان پرداخته و در آن، آثار فارسی و عربی سهروردی و قطب‌الدین را که دریافت آن برای بسیاری از همزبانان ایشان، دشوار می‌نماید، ژرف کاویده است.

نویسنده در این کتاب، علم الانوار را که از یک سو بر پایهٔ کشف و ذوق و از دیگر سو، بر بنیاد عقل و استدلال استوار است و در آن رمز و راز و کنایه نیز جایی درخور دارد در آیینهٔ توجه خود قرار داده است.



Islamic Research Foundation
Astan Quds Razavi
Mashhad - IRAN
1996